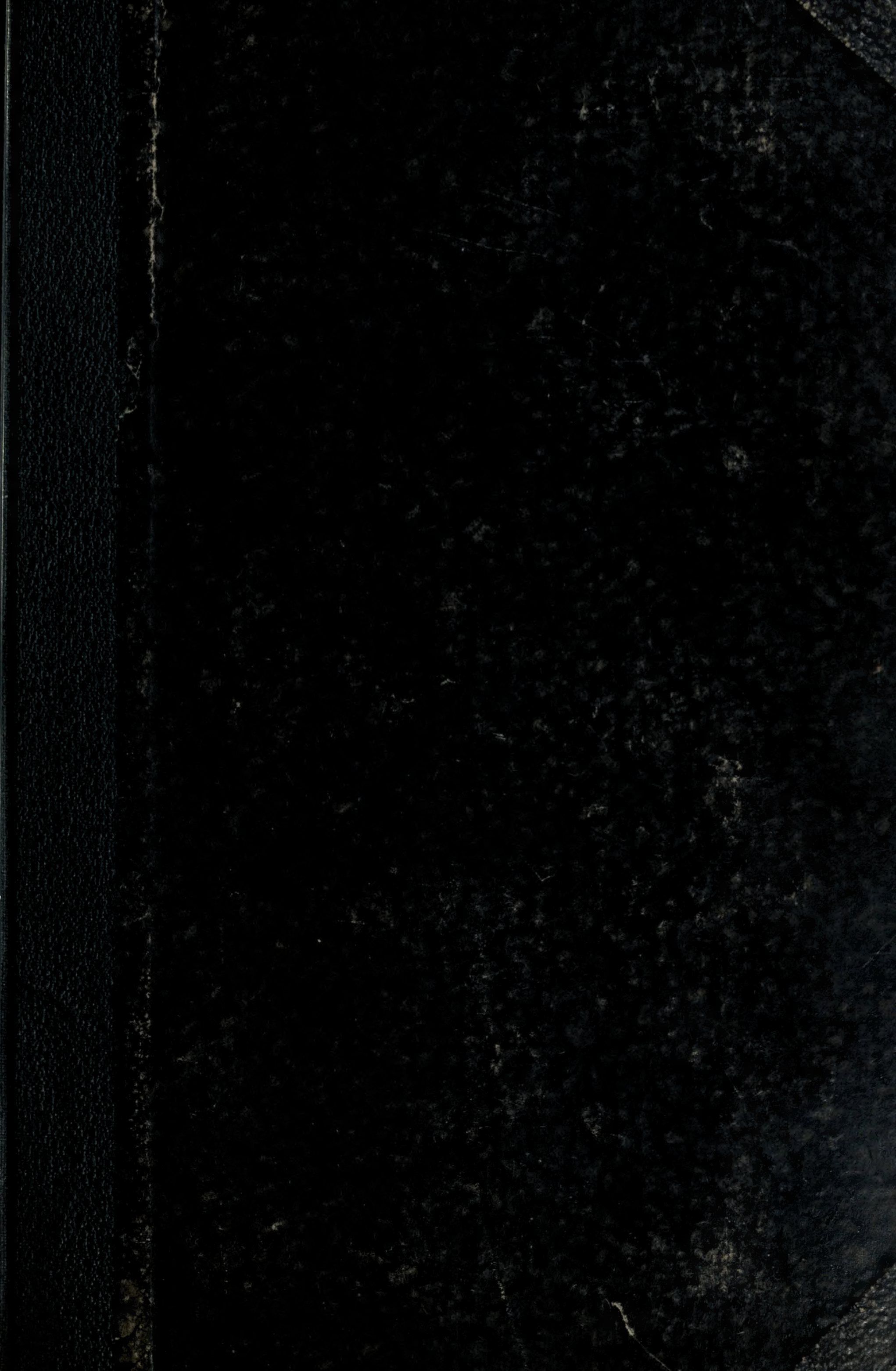
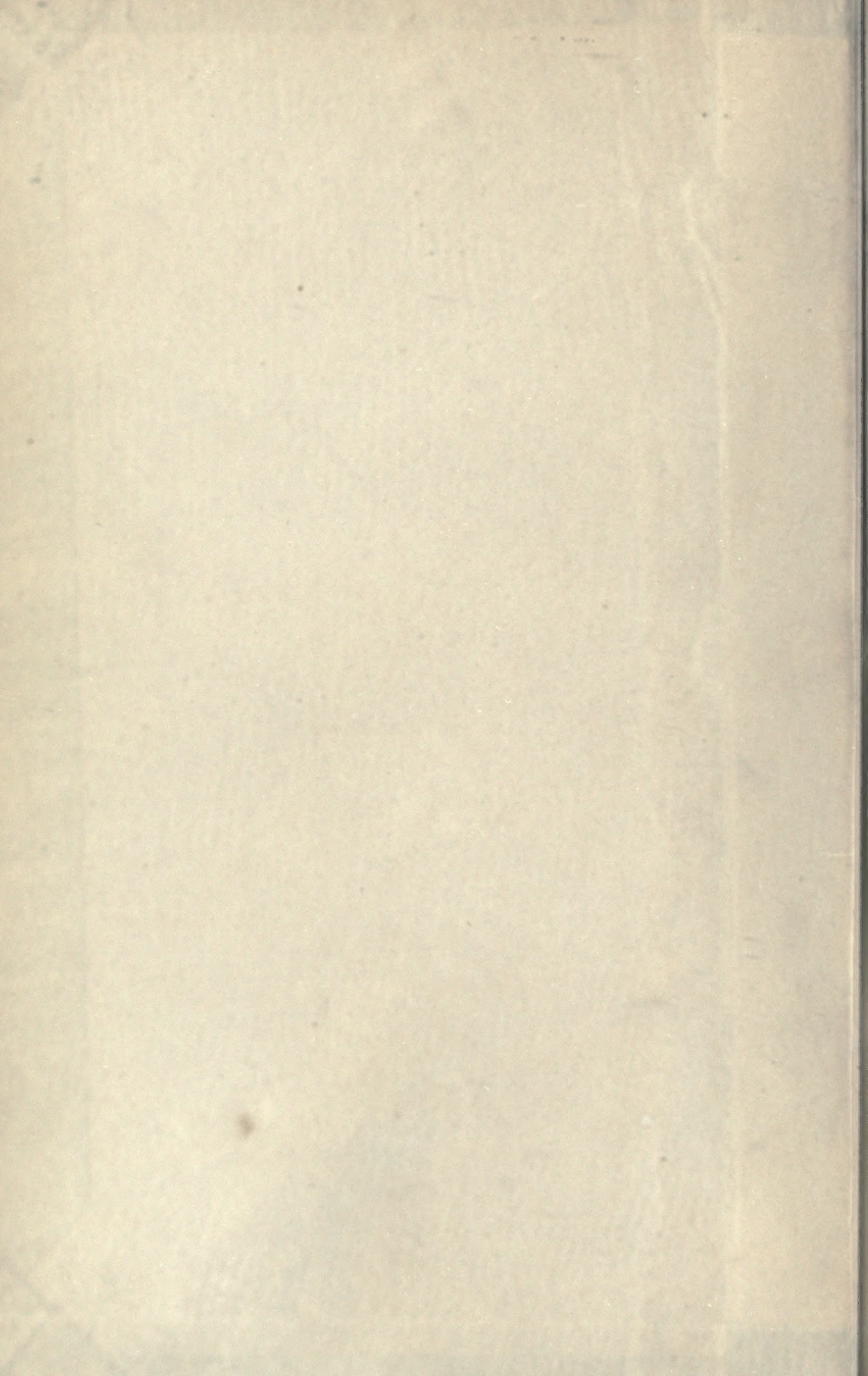
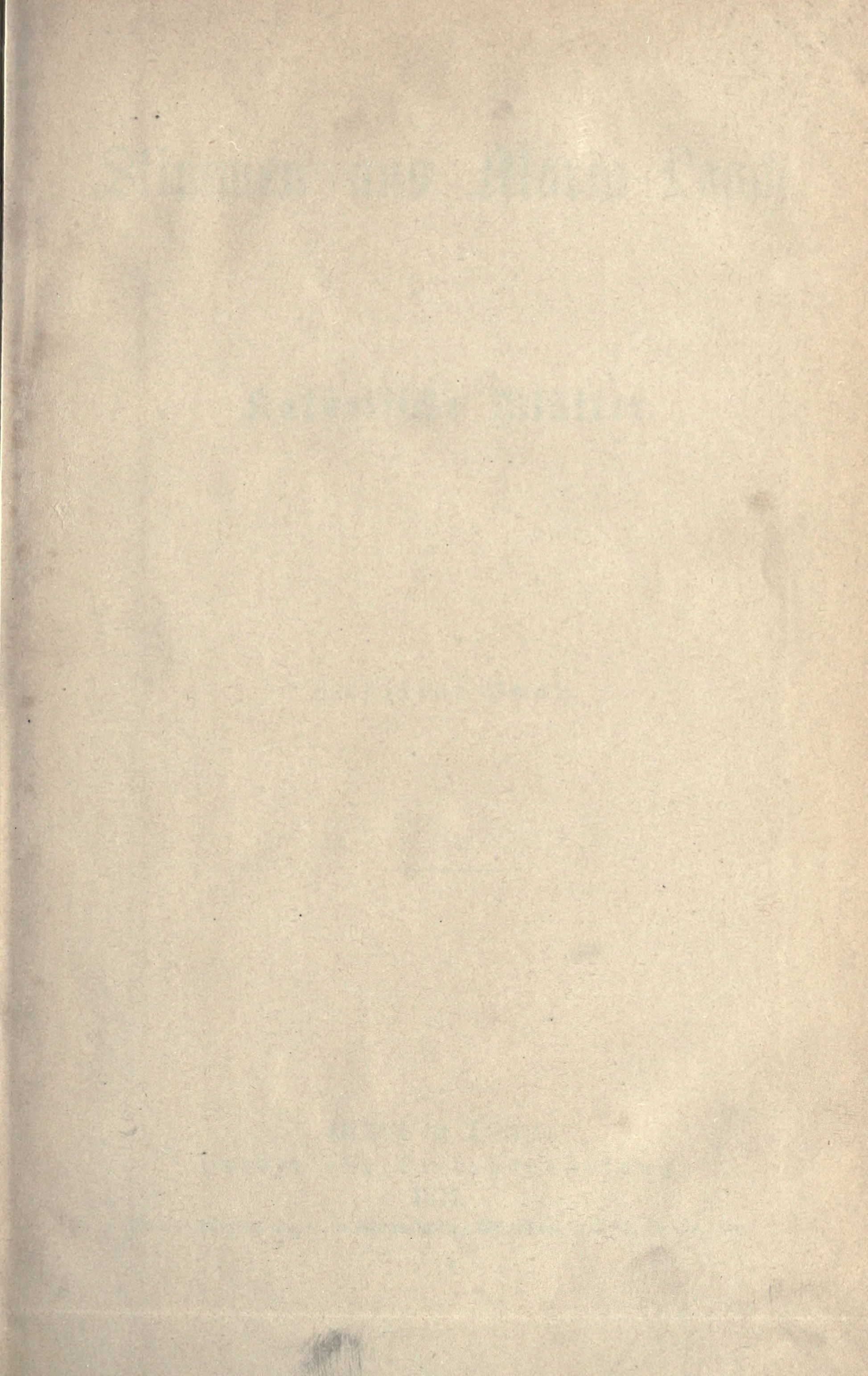
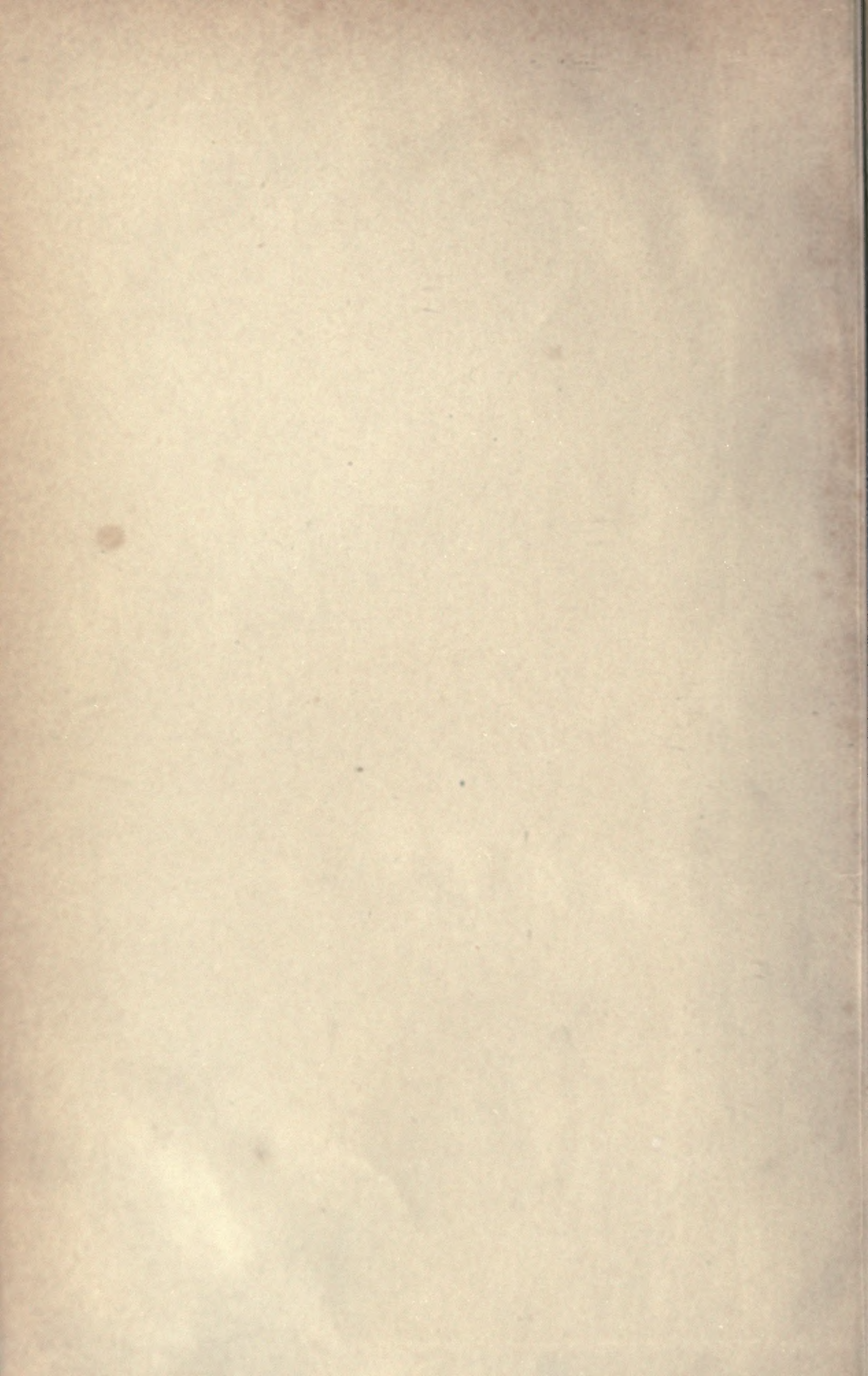






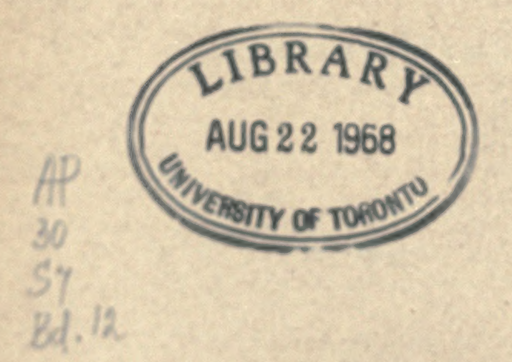


Stimmen aus Maria-Laach.

Katholische Blätter.

Zwölfter Band.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1877.
Zweigniederlassungen in Strassburg, München und St. Louis, Mo.



Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Inhalt des zwölften Bandes.

Recensionen.

Miscellen.

Die Andacht zum göttlichen Herzen Jesu[1].

II. Ihre Geschichte.

Das Zweite, das bei den großen kirchlichen Andachten unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht, ist die Geschichte ihrer Entstehung, Einführung und Verbreitung in der Kirche. Diese Geschichte ist stets anziehend für uns, als ein Bruchstück der Geschichte unserer Kirche, sie ist auch belehrend und erhebend, denn wir stehen da vor einem Werke Gottes. Gott ist überall groß, weise und mächtig, vor Allem aber in den Veranstaltungen für seine Kirche. Er läßt sich von Zeit zu Zeit gnädig herab, zu seiner Creatur zu sprechen, er findet Entgegenkommen und Widerstand, er segnet die Bereitwilligkeit und bricht die Widersetzlichkeit in seiner eigenthümlichen Weise — dieß ist an und für sich schon ein äußerst lehrreiches und erhebendes Schauspiel. Für die Andachten selbst bietet aber zugleich diese Geschichte in ihrem Zusammenhange einen vollgiltigen äußeren Beweis, daß sie göttlichen Ursprunges sind und daß Gott

---

[1] Einem uns ausgedrückten Wunsche entsprechend berichtigen wir gerne einige kleine Irrthümer, welche sich im ersten Aufsatz über dieses Thema Bd. XI. S. 377, Anm. 3 vorfinden. Anstatt der Worte (Zeile 8 von unten): ‚das eigentliche Object ist ihnen die Liebe, ein untergeordnetes, nebensächliches das leibliche Herz' lese man: ‚das hauptsächliche (primäre) Object ist ihnen die Liebe, das untergeordnete (secundäre) das leibliche Herz'. Übrigens geht aus der ganzen Anmerkung hervor, daß das Wort ‚nebensächlich' in der gewünschten Bedeutung gemeint war. Die in der nämlichen Anmerkung, S. 378, Z. 4 von oben, gesetzten Anführungszeichen („nebensächlichen") verdanken einem Versehen des Setzers und des corrigirenden Redacteurs ihr Dasein und sind also zu tilgen. Auch wolle man statt ‚nebensächlichen' lesen ‚untergeordneten'. Endlich ebendaselbst Zeile 6 von oben sollte der Satz: ‚daß alle Anreden an das göttliche Herz bloß im figürlichen Sinne zu nehmen seien' vollständiger und präciser lauten: ‚daß alle Redewendungen bezüglich des leiblichen Herzens figürlich zu nehmen seien, sofern sie nicht rein vegetative Functionen oder physiologische Zustände und Affectionen bezeichnen, welche von Gemüthsbewegungen herrühren'. R. C.

allein es ist, der sie nach den Planen seiner ewigen Weisheit erweckt, einführt und verbreitet.

Wenn je eine, dann ist es die Andacht zum göttlichen Herzen Jesu, welche in ihrer Entstehung und Entwicklung diesen Charakter der Göttlichkeit an sich trägt. Wir können uns ihre Geschichte in drei Hauptmomenten vorführen: erstens in dem Werkzeuge, das Gott zur Einführung der Andacht erwählte, zweitens in den Hindernissen und Schwierigkeiten, auf welche die Verbreitung der Andacht stieß, und drittens in der allmählichen Bewältigung dieser Hindernisse bis zu einem vollständigen und glänzenden Siege.

I.

Paray le Monial, der Ausgangspunkt unserer Geschichte, ist ein Landstädtchen der französischen Bourgogne, in der Diöcese Autun; es liegt in einer Ebene an dem Flüßchen Bourbince und wird von den schönsten Platanen bekränzt. Das Wahrzeichen des Städtchens ist die stattliche Benedictiner-Basilika, erbaut von dem hl. Hugo von Cluny, in deren Schatten sich seit dem Jahre 1626 ein armes Klösterchen der Visitation angebaut hatte. Schon manch' weltflüchtige Seele war seit dessen Gründung über den kleinen Platz vor der Kirche geeilt und hinter dem Gitter verschwunden, um sich im Schatten des Heiligthums zu begraben. Am 25. Mai 1671 schritt ein junges Fräulein an der Seite eines stattlichen Mannes mit ähnlichen Gedanken auf die Klosterpforte der Visitation zu. Sie war aber so auffallend sorgfältig und reich gekleidet und so lebhaft in ihren Geberden der Freude, daß die Leute stehen blieben, ihr nachsahen und verwundert fragten, ob die auch wohl geeignet sein werde für eine Nonne der Visitation [1]. Sie war es aber doch. Was sie so freudig bewegte, war gerade das reine Glück, der Welt zu entsagen, in der Nähe ihres höchsten Gutes zu leben und „oft communiciren" zu können. Es war dieses Fräulein Margaretha Maria Alacoque; sie kam mit ihrem Bruder, um über ihren Eintritt zu verhandeln, und nie seit der Gründung des Ordens hatte eine Postulantin mit solchen Berechtigungen an der Pforte eines Klosters der Heimsuchung angeklopft. Sie kam nicht als eine Fremde und Unbekannte; längst waren sie und der Orden in den Ideen der göttlichen Vorsehung verbunden, der Orden

[1] Selbstbiographie der Seligen in Vie et oeuvres de la B. Marg. Marie Alacoque. Publication du Monastère de la Visit. de Paray le Monial. T. I. p. 311.

war eigentlich für sie gegründet, denn durch sie sollte er das werden, wozu er in den Plänen der göttlichen Weisheit auserwählt war.

Im Jahre 1615 hatte der hl. Franz von Sales mit der hl. Franziska von Chantal den Orden der Visitation gegründet, aber, wie er selbst oft lächelnd sagte, verdiente Niemand weniger den Namen eines Stifters als er, da er alles gethan, was er nicht gewollt, und nichts von dem, was er gewollt habe [1]. In der That beabsichtigte der Heilige, durch die Visitation den thätigen Orden der barmherzigen Schwestern zu stiften, aber durch unvorhergesehene Zwischenfälle wurde aus demselben ein beschaulicher Orden, in dem auch ältere, weltmüde Herzen Ruhe finden konnten. War es also dieses, was Gott beabsichtigte? Nein, dieses war bloß die entfernte Vorbereitung. Nach dem Plane Gottes sollte die Heimsuchung nicht bloß das glückliche Eiland sein, das die Welt mit dem Duft der Tugenden des beschaulichen Lebens würzen werde, sondern das Paradies, in dem der Lebensbaum der Herz-Jesu-Andacht gepflanzt und von dem ihre belebenden Früchte der ganzen Kirche mitgetheilt würden. Es ist unläugbar, daß der Heilige um diese Bestimmung seines Ordens wußte. In seinen Schriften und Briefen nennt er die Töchter der Visitation die Anbeterinnen und Dienerinnen, die Nachahmerinnen und Töchter des göttlichen Herzens; die Visitation ist ihm das Werk und das Heiligthum des Herzens Jesu; ihre Wurzel ist das Herz des Erlösers selbst und ihre Mitglieder sind dessen Zweige; deßhalb gab er dem Orden zur Grundlage die Demuth und Sanftmuth, die Tugenden des Herzens Jesu, und zum Wappen geradezu das göttliche Herz mit der Dornenkrone und dem Kreuze. Letzteres theilte er der hl. Franziska mit als „so einen Gedanken", der ihm bezüglich des neuen Institutes gekommen war und zwar am 11. Juni 1611, der in jenem Jahre richtig der Freitag nach der Frohnleichnamsoctav war. Der heilige Stifter sah „Großes voraus mit seinem Orden, ja Größeres, als die Menschen zu denken im Stande waren" [2], allein Alles noch in weiter Ferne, es sollte erst verwirklicht werden durch den Eintritt der sel. Margaretha, der am 20. Juni 1671 erfolgte. Sie hüllte sich noch tief in den weißen Novizenschleier, als eine heiligmäßige Ordensschwester in Paray, welche Gott durch besondere Mittheilungen begnadigte, ausdrücklich versicherte, diese

---

[1] Esprit de S. François de Sales. Migne, T. II. p. 78.

[2] Siehe die Belegstellen für alle diese Daten bei Bougaud, Hist. de la B. Marg. Marie. 3me édition. Paris 1875, ch. 8.

Novizin werde das Segenskind sein, dessen sich Gott bedienen würde, um eine heilbringende Andacht in der Kirche einzuführen [1].

Aber wer war denn nun Margaretha und welche Mittel brachte sie zu diesem Berufe mit? Margaretha war das Kind bürgerlicher Eltern aus dem Dorfe Verosvres in der Nähe von Paray und hatte als Aussteuer nur ein höchst glückliches Naturell, einen ruhigen, klaren Verstand, ein richtiges Urtheil, ein Herz voll Edelsinn und Empfänglichkeit für die höchsten Tugenden und von wunderbarer Nachhaltigkeit und Energie, nebst einer in Unschuld und Heiligkeit verlebten Jugend. Das war allerdings ein Kapital, mit dem sich rechnen ließ, allein zu einem solch außerordentlichen Berufe reichte es doch nicht aus. Gott selber mußte eintreten und sein Werkzeug bilden.

Es kam der Heiland selbst, übernahm die Vorbereitung und führte sie in die „königliche Schule seines Herzens", um sie mit dem Zwecke zu verähnlichen, für den er sie ausersehen [2]. In dieser Schule sollte sie sich drei Lehrstücke aneignen. Das erste war das Gebet und die Vereinigung mit Gott. Von der ersten Zeit des Noviziates an [3] würdigte der Heiland sie seiner fortwährenden, fühlbaren Gegenwart, die ihr Wesen ganz in sich zog und sie mit einer solchen Ehrfurcht vor der göttlichen Majestät erfüllte, daß sie, allein gelassen, nur auf den Knieen schrieb, las und arbeitete. Nichts, auch nicht die zerstreuendsten, verwirrendsten Hausgeschäfte, in denen man sie absichtlich herumjagte, konnten ihre Gedanken von Gott abziehen. Stets war sie wie in Gott versunken, und in den sieben bis zwölf Stunden, welche sie oft hintereinander in der Kirche gleich einer Marmorstatue, ohne sich zu rühren, dem Gebete oblag, erstieg sie die höchsten Stufen der Vereinigung mit Gott. Ihr Leben wurde ein fortwährendes Gebet, sie konnte nicht anders mehr als an Gott denken. „Weißt du, warum ich dir so reichliche Gnaden schenke?" sagte einst der Heiland zu ihr. „Um dich zu einem Heiligthum zu machen, in dem das Feuer meiner Liebe unaufhörlich brennt . . . Ziehst du dich von meiner Gegenwart zurück, dann wisse, daß ich es dich und alle, die daran Schuld sind, empfindlich werde fühlen lassen." [4]

Nebenher lief das zweite Lehrstück der Entsagung und Losschä-

[1] Daniel, Hist. de la B. Marguérite, ch. 5. p. 43.
[2] Selbstbiographie der Seligen. T. I. p. 326.
[3] Bougaud, ch. 5. p. 116.
[4] Vie et oeuvres. T. I. p. 48. 64.

lung. Mit unerbittlicher Strenge und mit göttlicher Eifersucht wachte der Bräutigam über alle Regungen und Neigungen ihres Herzens. Alles, was sich nicht rein auf ihn bezog, mußte abgestreift, der leiseste Widerstand gegen seinen Willen gebrochen werden; kein Anatom kann die Fibern eines Wesens so los und ledig legen, wie er das Herz der Seligen von sich selbst losschälte. Sehr streng war das Begegnen, wenn sie nur den leisesten Rückblick auf sich hatte. „Du mußt wissen, daß ich der Lehrmeister der Heiligkeit bin. Ich bin rein und kann keine Makel dulden. Deßhalb wandle in Einfalt des Herzens, mit gerader und reiner Absicht in meiner Gegenwart. Nicht die geringste Ungeradheit leide ich ... und wenn ich gütig deine Schwächen ertrage, so bin ich nicht minder streng und scharf, deine Untreue zu bestrafen ... Ich habe in deinem Herzen die Herrschaft der reinen Liebe begründet und mit Niemand theile ich es.“ [1] So redete er zu ihr bei mehr als einer Gelegenheit. Daher gelangte sie zu einer solchen Reinheit und Selbstlosigkeit, daß ihr alles, was Andern eine Annehmlichkeit bietet, zur Bitterkeit und Qual wurde. Nichts kreuzigte sie mehr als der Befehl, die Gnadenbezeugungen, deren sie gewürdigt ward, zu offenbaren.

Das dritte Lehrstück lautete: „gerne leiden“. Der Heiland machte ihr bemerkbar, daß sie nur dann die Schülerin und Braut seines Herzens sein könne, wenn sie liebe und suche, was sein Herz hienieden einzig gesucht und geliebt, nämlich Leiden und Verdemüthigung. Deßhalb zeigte er sich ihr oft in den blutigen Scenen seines Leidens und wies sie auf ein Kreuz hin, das zuerst in der üppigsten Blumenfülle prangte, nach und nach aber die Rosen abwarf und zum schrecklichsten Marterholz, voll Dornen und Stacheln wurde. „Siehe da,“ sagte er, „das Lager meiner keuschen Bräute.“ Dieses Kreuz sollte ihr Geschenk sein, daran sollte sie geschlagen werden und in der Flamme der Liebe verlodern. Das erfüllte sie mit einem unersättlichen Hunger nach Leiden, Schmerzen und Verdemüthigungen, und nichts, weder die selbstgewählten Strengheiten, noch das volle und bittere Maß der mystischen Leiden, das ihr außergewöhnlicher Zustand über sie ergoß, nämlich die Verdächtigungen, die Verdemüthigungen und die peinigende Furcht, sich getäuscht zu sehen, konnten diesem Verlangen nach Kreuz genügen. Dieses edle Herz kannte bloß drei Wünsche: zu lieben, zu leiden und zu sterben; jede Stunde hielt sie für verloren, die ihr keine Leiden

[1] Selbstbiographie p. 318. 324.

brachte[1]. Das war die erhabene Schule des göttlichen Herzens und die jugendliche, eifrige Margaretha entsprach dem Unterrichte mit glänzendem Erfolg. Die ehrwürdige Mutter von Saumaise, die sechs Jahre ihre Oberin war, bezeugt, nie habe Margaretha nur einen Augenblick von dem Entschluß abgelassen, Gott in ihrem Herzen zur vollständigen und absoluten Herrschaft zu verhelfen . . . nie habe sie dem Leibe oder der Seele ein Vergnügen gestattet . . . kein Ehrgeiz und keine Vergnügungssucht habe so erpicht auf Ehre und Genuß sein können, wie sie nach Kreuz, nach Leiden und Verdemüthigungen getrachtet[2].

Das Werkzeug war nun bereitet: durch die Entsagung von sich losgetrennt, durch das Gebet mit Gott vereint und durch die Liebe zum Leiden mit ungewohnter Energie gestählt. Jetzt konnte Gott sein Werk weiter führen. Er fing an, ihr in Offenbarungen die Geheimnisse seines göttlichen Herzens zu enthüllen. Der Hauptoffenbarungen sind drei. Die erste erhielt die Selige ein Jahr nach ihrer Profession, am 27. December 1673, am Feste des hl. Johannes[3], genau dreihundert dreiundfünfzig Jahre, nachdem am selben Tage der hl. Gertrud die berühmte Vision über das göttliche Herz zu Theil geworden war. Der Heiland zeigte ihr sein Herz gerade so, wie wir es jetzt bildlich dargestellt sehen, und sagte, er könne die Flammen seiner Liebe zu den Menschen nicht mehr in seiner Brust bergen, er müsse ihnen die Schätze seines Herzens offenbaren, um sie vom Verderben zu retten, und zu diesem Zwecke habe er sie erwählt. Im Jahre darauf, 1674, erfolgte die zweite Offenbarung. Zum ersten Mal hörte sie damals aus dem Munde des Heilandes die traurige und wehmüthige Klage über die Undankbarkeit der Menschen; er forderte von ihr zur Genugthuung, daß sie am ersten Freitage in jedem Monate communicire und jede Woche in der Nacht vom Donnerstag auf den Freitag zur Ehre der Verlassenheit und Todesangst seines Herzens sich erhebe und eine Stunde dem Gebete widme. Die dritte und eingehendste Offenbarung fand statt im Jahre 1675 während der Frohnleichnamsoctave, als sie vor dem Allerheiligsten betete. Da war es, wo er als Gegenstand der Andacht sein liebentflammtes Herz bezeichnete, wo er als Übung der Andacht ein öffentliches Fest am Frei-

---

[1] Lettres, S. 32. (Die benutzten Briefe sind alle aus dem genannten Werke: Vie et oeuvres etc. T. II.) Selbstbiographie p. 321. 322 etc.

[2] Vie et oeuvres. T. I. p. 114.

[3] Selbstbiographie S. 325. Lettre 126 au P. Rollin.

tage nach der Frohnleichnamsoctave festsetzte und allen denen, die den Tag festlich begehen würden, die herrlichsten und rührendsten Verheißungen gab. Dieses sind nebst vielen andern Mittheilungen, die nicht von allgemeinem Charakter sind, die drei Hauptoffenbarungen und sie enthüllen stufenweise mit wachsender Klarheit und Bestimmtheit das ganze Wesen, den Gegenstand, die Beweggründe und die Übung der Andacht[1].

Diese Andacht also in der Kirche einzuführen und in Aufnahme zu bringen, das war die Lebensaufgabe der sel. Margaretha! Wahrlich ein großer und beneidenswerther Beruf! An dem herrlichen und wunderbaren Firmamente der übernatürlichen Wahrheiten und Geheimnisse unserer hl. Religion gibt es ein System von Thatsachen, herrlicher, glänzender und glorreicher als alle andern, ein System, das wie kein anderes Gottes Weisheit, Güte und Allmacht offenbart und widerspiegelt, ein System, um welches alle andern als Geleitsterne sich reihen und von dem sie ihr Licht und ihren Glanz erhalten — es ist dieses die sogenannte Ordnung der hypostatischen Vereinigung, d. h. der Inbegriff der Wahrheiten, Thatsachen und Geheimnisse, welche die Person, das Leben und Wirken des Gottmenschen umfassen. Zu diesem Systeme gehört nun, wie wir früher gesehen, auch als ein Stern erster Größe und Herrlichkeit das Geheimniß des göttlichen Herzens, das in sich wieder ein System von Wahrheiten und Wundern abschließt und alle übrigen durchdringt, verklärt und ergänzt. Wie nun diese Ordnung in sich alles Andere übertrifft, so erhebt und adelt sie auch alles, was sich ihr nähert und ihrem Dienste geweiht ist. Der Rangstufe, auf welcher ein Heiliger zu dieser Ordnung steht, entspricht der Grad der öffentlichen Verehrung, welche die Kirche ihm einräumt. Deßhalb wird Maria durch den Cult der Hyperdulie geehrt, weil sie, wie kein anderes Geschöpf, energisch, physisch-thätig zu der Verwirklichung dieser Ordnung mitwirkte, während alle andern Heiligen, die Propheten, die Apostel, bloß moralisch vorbereitend oder ergänzend, durch Vorherverkündigung oder durch Predigt, die Erkenntniß und die Verwerthung der Geheimnisse dieser Ordnung in der Kirche Gottes förderten. Zu den Sendboten, Propheten und Aposteln dieser Ordnung gehören in weiterem Sinne auch alle jene Heiligen, die, durch einen besondern Gnadenzug zur Person des Gottmenschen hingeordnet, sich die Förderung der Erkenntniß seiner Geheimnisse und der Liebe zu ihm besonders angelegen sein ließen. Wie die Meister der christ-

[1] Bougaud, ch. 9.

lichen Kunst in den bildlichen Darstellungen der Geheimnisse des Erlösers denselben stets eine Lichtsphäre und einen Glorienschimmer entstrahlen und in dessen goldenen Bahnen unzählige selige Geister, betrachtend und anbetend, liebend in das Geheimniß sich versenkend, schweben und in und durcheinander weben lassen, so stehen auch diese Heiligen in der Nähe dieser wundervollen Ordnung und bilden gleichsam die Strahlenkrone, durch welche der Heiland den Menschen geoffenbart wird. Man könnte sie die Heiligen der hypostatischen Union nennen. Unter der privilegirten Schaar dieser Heiligen steht nun auch die sel. Margaretha, zunächst dem süßen Geheimniß des göttlichen Herzens, ausgezeichnet vor allen Heiligen durch den Auftrag, Engel, Herold, Apostel des göttlichen Herzens zu sein.

Allerdings sind andere Heilige auch durch eine besondere Gnade in die Nähe des göttlichen Herzens gezogen worden, allein nicht mit derselben Bedeutung und Wirksamkeit, wie Margaretha. Ihre Stellung zur Herz-Jesu-Andacht ist ganz eigenthümlich und neu. Neu war ihre Sendung erstens dadurch, daß sie von Christus den Auftrag und Befehl erhielt, diese Andacht einzuführen und zu verbreiten. Es hatte bisher unter den Heiligen viele Verehrer und Anbeter des göttlichen Herzens gegeben, aber keine Verkündiger, und wenn sie auch von den Geheimnissen des göttlichen Herzens lehrten und schrieben, so war dieses, möchten wir sagen, nur Privatsache gewesen, nicht im officiellen Auftrage des Heilandes geschehen. Zweitens sind auch die Beweggründe neu, die ihr geoffenbart wurden, die Andacht zu befördern, nämlich der Undank und die Mißhandlungen, mit welchen der Liebe des Gottmenschen begegnet wird. Drittens war neu die Art und Weise, die Andacht zu üben, nämlich durch Genugthuung und Abbitte an einem bestimmten festlichen Tage. Ganz neu viertens waren die Verheißungen, welche der Heiland an die Übung der Andacht knüpfte und welche Margaretha verkünden sollte [1]. In diesem vierfachen Sinne war die Andacht wirklich neu und die Selige war ihre Verkündigerin. In diesem Sinne auch sagt die Kirche in dem liturgischen Gebete des Festes der Seligen: der Heiland habe uns durch sie die unerforschlichen Schätze seines göttlichen Herzens geoffenbart.

Das ist die providentielle Aufgabe, der herrliche Lebensberuf der

---

[1] Geschichte des Festes und der Andacht zum göttlichen Herzen Jesu. Von P. Fr. Hattler S. J. Innsbruck 1875. S. 56.

Seligen gewesen; das war es, worauf die außerordentlichen Gnaden hinzielten, deren sie gewürdigt wurde. Wir können daran nicht zweifeln. Der Heiland hat ihr dieses mehrere Male ausdrücklich versichert. „Er hat mir zu verstehen gegeben," schreibt sie an eine ihrer ehemaligen Oberinnen, „daß die Gnaden, deren er mich würdigt, weniger für mich als für andere seien, welche er zu mir schicken würde." [1] „Siehe da," sprach der Heiland in der ersten Offenbarung zu ihr, „siehe da die Aufgabe, für die ich dich erwählt. Deßhalb habe ich dir so große Gnadenbezeugungen zugewendet und dir von der Wiege an besondere Sorge gewidmet. Ich habe mich bloß deßhalb zu deinem Lehrmeister und Seelenführer gemacht, um dich auf diese Gnaden vorzubereiten, und unter allen Gnaden ist dieses eine der vorzüglichsten, daß ich dir mein Herz offenbarte und schenkte, das ist der größte Schatz." [2] Durch Margaretha sollte die Genossenschaft der Heimsuchung die Verwahrerin und Verwalterin dieses Schatzes sein [3].

So einmal vertraut gemacht mit der Aufgabe, lebte Margaretha fortan bloß für diesen herrlichen Beruf. Durch Wort und Schrift suchte sie alles, was ihr nahte, nach Eingebung Gottes mit dieser Andacht bekannt zu machen und für dieselbe zu gewinnen. Es gibt kaum eine Seite in ihrer ziemlich bedeutenden Briefsammlung, in der sie nicht in den überzeugendsten und begeistertsten Ausdrücken von der Andacht spricht. All' ihre Gebete, Opfer und Leiden brachte sie dem Heilande für diesen glorreichen Zweck dar, und man konnte ihr keine größere Freude bereiten, als wenn man Empfänglichkeit und freudiges Entgegenkommen für den liebenswürdigen Gegenstand ihrer Andacht bewies. Dagegen berührte sie nichts so schmerzlich, als wenn ihre Pläne zur Verherrlichung des göttlichen Herzens auf Schwierigkeiten stießen und zu nichte gingen. Sie schrieb das in ihrer Demuth stets auf Rechnung ihrer Sünden und ihrer Unwürdigkeit, als Werkzeug zur Einführung der Andacht erwählt zu sein [4]. „Ich kann mich mit nichts Anderem beschäftigen," schreibt sie, „als mit dem göttlichen Herzen, und ich sterbe zufrieden, wenn ich ihm einige Ehre verschaffen kann . . . Wenn ich es nur liebe, wenn es nur herrscht, das ist mir genug." [5] „All' meine

[1] Lettre 5 à la R. Mère de Saumaise.
[2] Lettre 126 au P. Rollin.
[3] Lettre 85 à la R. M. de Saumaise.
[4] Lettre 41. 46. 58. 87.
[5] Lettre 34 à la Rev. M. Greyffié.

Gebete und alle meine Handlungen zielen dahin, das Reich des Herzens Jesu aufzurichten.“ [1]

II.

So bald aber sollte die Selige der Erfolge ihres Eifers sich nicht erfreuen. Noch trennte sie ein langer Weg voll Hindernisse und Schwierigkeiten, voll Kampf und Verfolgung vom Ziele ihrer Wünsche. Diese Hindernisse waren ihr vorhergesagt [2] und sie mußten kommen.

Und zwar erhob sich der erste Widerspruch von einer Seite, von welcher ihn die Selige am wenigsten erwartet, von Seiten ihres eigenen Ordens der Heimsuchung, der berufen war, mit ihr die herrliche Sendung zu theilen. Anlaß zu diesem Widerspruch gab nicht etwa unbescheidener Eifer oder Zudringlichkeit der Seligen, ihre Mission geltend zu machen; im Gegentheil war es ihr die bitterste Pein, mit einem außerordentlichen Auftrage von Seiten Gottes betraut zu sein, und nur gelegentlich sprach sie mit ihren Untergebenen von der Andacht, als von einem trefflichen Mittel zur Vollkommenheit. Nichtsdestoweniger stieß die erste Zumuthung, sich an einer Huldigung gegen das göttliche Herz zu betheiligen, die übrigens nicht von ihr, sondern von ihren Novizinnen ausging, auf entschiedenen Widerstand. Und was war denn der Grund dieser Widersetzlichkeit? Wandelte das Kloster von Paray nicht auf den Wegen der Zucht und des klösterlichen Eifers? Ganz gewiß; denn außer einigen ganz wenigen waren alle Ordensmitglieder vollgiltige Muster religiöser Vollkommenheit und im ganzen Orden erfreute sich das Kloster Paray eines vortrefflichen Rufes; es hieß nur „das liebe, trauliche Paray“ und „der Tabor der Oberinnen“, weil Liebe und Gehorsam dort über die Maßen herrschten [3]. Ebenso wenig war Ursache der Entfremdung eine Mißachtung und Geringschätzung der Tugenden und der Frömmigkeit unserer Seligen. Man ehrte ihre Tugend hoch, nannte sie eine Heilige, suchte Stücke ihres Schleiers gleichsam als Reliquien zu erobern und vertraute ihr die wichtigsten Ämter, das einer Pensionatsvorsteherin, einer Novizenmeisterin und zweimal das der Assistentin an; sie sollte selbst Oberin des Hauses werden, aber sie erlangte von dem Heilande durch Bitten und Flehen die Abwendung

---

[1] Lettre 56 à la R. M. de Saumaise.
[2] Lettre 126.
[3] Vie et oeuvres. T. I. p. 436.

„dieses Kreuzes“ [1]. — Dessenungeachtet herrschte gegen sie und gegen die Andacht eine gewisse Eingenommenheit, die sich aber leicht erklären läßt. Von den wunderbaren Begnadigungen, deren sie der Herr würdigte, hatte keine Seele, die Oberinnen ausgenommen, eine Ahnung; Alles verschloß sie unter dem dichtesten Schleier der Verschwiegenheit. Ihr äußeres Leben aber war für das Kloster, in dem man stets die strengste Regelmäßigkeit, aber nie etwas von den außerordentlichen und hohen Wegen der Mystik gesehen und erlebt hatte, ein Stein des Anstoßes. Ihr unerhört langes Gebet bei Tag, die ungewohnten Gebetsstunden bei Nacht, ihre tiefe Sammlung zu jeder Stunde und bei jeder Beschäftigung, ihre plötzlichen Ohnmachten, räthselhaften Krankheitsanfälle und wunderbar plötzlichen Genesungen, welche die Kunst der Ärzte außer Fassung brachten, dann die Anzeige von einigen Mißständen im Kloster, welche Margaretha auf Befehl des Heilandes bei der Oberin machen mußte und welche der ganzen Communität eine Zurechtweisung und einen Verweis zuzog, endlich die Entlassung einer ungeeigneten adeligen Postulantin, welche das Kloster mit einer mächtigen Familie in arge Händel brachte — dieses Alles störte den gewohnten, stillen Gang des Klosters, beunruhigte, nahm ein, erbitterte, führte zu Murren, zu Klagen, selbst zu der Befürchtung, sie sei eine eingebildete, betrogene, wohl gar besessene Person, man müsse sie absetzen und der geistlichen Obrigkeit zur Untersuchung überweisen; ja man besprengte sie im Vorübergehen mit Weihwasser und fürchtete ihr zu begegnen. Dieses war der Grund, weßhalb die Einladung zur Theilnahme an der Übung der Herz-Jesu-Andacht mit dem kurzen und schnöden Bemerken zurückgewiesen wurde: die große Andacht, welche der hl. Stifter für die Visitation festgesetzt, sei die Beobachtung der Regel; alles Andere solle sie für sich behalten. „Das Maß der Regel!“ war der Klostergrundsatz in Paray; was darüber war, wurde mit mißtrauischem Blick beobachtet. Es war also weniger Leidenschaftlichkeit, als Einseitigkeit und Unerfahrenheit in geistlichen Dingen, welche den Widerspruch hervorrief.

Wir sehen aus all' Diesem, daß die Selige mit den ersten Versuchen, die Andacht bekannt zu machen, nicht auf Rosen gebettet war. Im Gegentheil, „ich bin versenkt in ein Meer von Bitterkeit“ . . . . schreibt sie an die ehrwürdige Mutter Greyffié; „mit der Gnade Gottes bin ich gründlich und gänzlich vernichtet in dem Ansehen vor den Menschen.

---

[1] Vie et oeuvres. T. I. p. 292.

Das freut mich aber mehr, als ich sagen kann ... Schon wiederholt bewog mich der Widerstand, den ich fand, ganz von der Andacht zu schweigen, aber stets wurde ich wegen dieser Furcht vom Heiland zurechtgewiesen ... Ich ließe in der That auch Alles fahren, wenn der Gehorsam es mir erlaubte. Ich erinnere Sie an Ihr Versprechen, zu verhindern, daß nach meinem Tode irgend eine Erwähnung von mir geschehe, es sei denn, um für mich, die armseligste und schlechteste aller Ordensschwestern, zu beten. Man muß hier fortwährend und in jeder Beziehung Geduld mit mir üben."[1] Wir können uns nicht versagen, hier einen kurzen Brief einzuschalten, der wie kaum etwas Anderes uns einen Begriff gibt von der unergründlichen Demuth der Seligen. Ein sehr angesehener Ordensmann sprach sich überall öffentlich sehr ehrenrührig gegen sie aus, nannte sie eine Visionärin, eine Heuchlerin, die sich und Andere betrüge. Was denkt die Selige dazu? „Von gar vielen Seiten bin ich verfolgt und gekreuzigt; das Härteste von Allem ist, daß ich mich als betrogenes Spielzeug Satans ansehen muß. Ich gewahre nichts in mir, was nicht ewiger Strafe würdig ist, da ich nicht bloß selbst betrogen bin, sondern auch das Unglück habe, Andere zu betrügen, obwohl ohne meinen Willen. Was mich in dieser Meinung bestärkt, das ist die Ansicht dieses braven Dieners Gottes über mich. Ich habe Ursache, tausendmal dem Herrn zu danken, daß er ihn mir geschickt, um die falsche Meinung, die man von mir hatte, zu zerstören. Nichts freut mich mehr, als daß ich die Creaturen über mich enttäuscht sehe, und daß ich in den Stand gesetzt bin, durch Kundwerden meiner Schlechtigkeit der göttlichen Gerechtigkeit einige Genugthuung zu bieten ... um dann in ewiger Vergessenheit vor der Welt begraben zu sein. Dieser Gedanke erweckt süßes Wohlbehagen in mir. Ich habe es sehr nöthig, mich zu demüthigen. aber ich weiß nicht auf welche Art; ich sehe nichts in mir als ein sündevolles Nichts. Erbitten Sie mir doch (sie schreibt an dieselbe Oberin, wie oben) meine gründliche Bekehrung bei dem Herzen meines liebenswürdigen Erlösers."[2] Das ist doch wohl eine rührende Demuth und Selbstlosigkeit!

Diese Gesinnungen der unwandelbarsten Geduld und Demuth gegenüber den Leiden und Verfolgungen kehren in ihren Briefen immer und in den rührendsten Ausdrücken wieder. Es sind eben die Gesin=

---

[1] Lettre 34. 44.

[2] Lettre 37. Vie et oeuvres. T. I. p. 232.

nungen der wahren Braut des Heilandes, welche das Reich seines göttlichen Herzens aufrichten muß, wie er selbst das Reich seiner Kirche errichtet durch liebewilliges Leiden und Hinsterben. „Ich suche für mein Herz ein Opfer, das sich zur Vollführung meiner Absichten ganz hingibt und verzehren läßt . . . Und du sollst es sein. Ich will kein anderes, dafür habe ich dich erwählt.“[1] So hatte einst der Heiland zu ihr gesprochen. Das war der Charakter ihres Lebens.

Kaum begann sich der Sturm im Kloster zu legen und verlautete in der Welt das Gerücht von der neuen Andacht, da erhob sich gegen dieselbe ein Schrei der Mißbilligung, der Verdächtigung und des Spottes. Anführer dieses unheiligen Chores waren vor Allen die Jansenisten. Seit dem Jahre 1640 trieb diese Sekte ihr unseliges Wesen in Frankreich. Im tiefsten Grunde waren sie nichts als Calviner in Chorrock und Stola. Nach ihrer Glaubenslehre ist Christus nicht für alle Menschen gestorben, der rechten Heilsgnade kann man nicht widerstehen, diese gibt aber Gott nicht allen Menschen; bezüglich des Papstes läugneten sie dessen Unfehlbarkeit und behaupteten, man könne in der Kirche bleiben und guter Katholik sein ohne innere Zustimmung zu den Lehrentscheidungen der Kirche; in der Moral und Kirchendisciplin stellten sie ein System der Starrheit und Strenge auf, das den Gebrauch der vorgeschriebenen Gnadenmittel nach und nach gänzlich außer Brauch setzte. Es ist sehr bezeichnend für den Geist dieser Sekte, daß im Kloster Port Royal, ihrem Hauptsitze, das Allerheiligste Tag und Nacht auf himmelhohem Thron in unnahbarer Majestät ausgesetzt war, während man viele Schwestern ohne die Wegzehrung sterben ließ, und daß seit dem Aufkommen der Sekte sich die Zahl der hl. Communionen von Jahr zu Jahr um Tausende verringerte. Diese harte, finstere Lehre, die eine Lästerung der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes war, hätte ihnen gewiß nicht viele Anhänger gewonnen, aber scharfsinnig und boshaft wählten sie ihre Mittel: sie wußten eine Anzahl der besten Talente und Federn zu gewinnen, sie verstanden es, sich den Gelüsten des Staates dienstbar zu machen und so seine Macht für sich in Anspruch zu nehmen; durch die Außenseite einer strengen Moralität und durch das unablässige Vorgeben, gute Katholiken sein und bleiben zu wollen, endlich durch ein unentwirrbares System von Lügen und Trügen gelang es ihnen, die Geister zu berücken und sich in allen Kreisen und Klassen

[1] Lettre 126.

der Gesellschaft einen zahlreichen Anhang zu werben, der in hartnäckigem Fanatismus für seine Sache auch zu leiden verstand. Man kann wohl sagen, daß noch nie eine solch' unehrliche, verlogene und widerwärtige Sekte die Kirche Gottes verwüstet hat, wie der Jansenismus. Bis zum Ende des 17. Jahrhunderts hatte er schon alle Wandlungen und Ausartungen auf kirchenpolitischem Gebiet selbst bis zum Barrikadenheldenthum durchgespielt und kann so mit Recht als der Vater aller kirchlichen und socialen Wirren der Neuzeit bezeichnet werden.

In die Zeit der Blüthe dieser Sekte nun, als sie ihre Irrthümer in Quesnel neu auflegen ließ und durch die Ausheckung der gallicanischen Artikel ihr Werk für immer krönen sollte, fällt die Offenbarung und Ausbreitung unserer Andacht. Sie war wirklich das Mittel, welches die göttliche Vorsehung erwählte, um den Verwüstungen dieser Ketzerei entgegen zu arbeiten. Die Jansenisten hatten auch nichts Eiligeres zu thun, als die Andacht bei ihrem ersten Auftreten zu verlästern und zu verfolgen. Die Gründe liegen auf der Hand. Der finstere Geist der Sekte trat alle Blüthen der Andacht und der innigen Frömmigkeit mit Füßen, suchte selbst die Heilsquellen der verordneten Gnadenmittel trocken zu legen; wie konnte er also noch etwas übrig haben für eine kirchliche Andacht! Die Herz-Jesu-Andacht an sich ist ferner der schneidendste Gegensatz zum Jansenismus: in ihrem Gegenstand ist die Andacht ja nur eine Offenbarung der unendlichen Liebe des Gottmenschen zu uns und somit ein feierlicher Protest des Gottmenschen gegen die Lästerung, welche durch die jansenistische Lehre seinem göttlichen Herzen angethan wird; in ihrer Praxis der häufigen Communion tritt sie der beabsichtigten Sacraments-Verwüstung der Sekte schnurgerade entgegen; ihre Wirkungen endlich, die eben nichts sind als der Geist der Liebe, des Vertrauens, der Demuth, der Einfalt und Geradheit, verdammten so recht den Stolz und die Unehrlichkeit und die affectirte Strenge der Sektirer. Natürlich mußte der böse Geist der Sekte sogleich in dieser Andacht das Gericht fühlen. Endlich nahmen sich eifrige, kirchlich gesinnte Bischöfe, mehrere Orden und namentlich die Gesellschaft Jesu der Vertheidigung und Förderung der Andacht an, Rom bestätigte sie später — Grund genug für die Jansenisten, gegen sie mit allen Waffen vorzugehen.

Schon in den Briefen der Seligen finden wir Spuren dieser Angriffe auf die Andacht. Der Bischof von Coutances wagte aus Furcht vor einem Sturme Jahre lang nicht, ein Breve zu veröffentlichen, das er zur Gründung einer Herz-Jesu-Bruderschaft in Händen hatte. Der

Sturm brach wirklich los bei der Ausführung des Breve's. Margaretha spricht von Drohgerüchten, die man überall aussprengte; allen Pfarrern sollte verboten werden, neue Andachten, namentlich die vom göttlichen Herzen, einzuführen, kein Buchdrucker dürfe mehr etwas veröffentlichen über diesen Gegenstand [1]. Die Jansenisten waren die Urheber dieser Unruhen. Mit der Zunahme der Verbreitung wuchs auch ihre Erbitterung und ihre Wuth.

Sie sparten kein Mittel der Verdrehung, der Verdächtigung, des Witzes und des Spottes, um gegen die Andacht Mißtrauen, Geringschätzung, Verachtung zu erwecken. Die Bücher, die Zeit- und Flugschriften der Jansenisten sind überfüllt mit Schmähungen der Andacht, ihrer Förderer und Vertheidiger. Nichts blieb verschont. Wie immer schoben sie zum Angriffe irgend einen zweideutigen Satz vor, und die Lüge mußte nachhelfen und zum Siege führen. So behaupteten sie hier, den Leib Christi und dessen Theile dürfe man nicht so ohne Weiteres anbeten, die Andacht aber trenne das Herz von der Gottheit; das Erste ist nur unter Umständen wahr, das Zweite war eine einfache Verleumdung. Das hinderte sie aber nicht, darauf hin die ganze Andacht als einen wahren Schandfleck der Religion zu bezeichnen. Die Offenbarungen der Seligen sind ihnen nur Erdichtungen und eine verdorbene Schmuggelwaare, welche der Jesuit Colombière in England vom Calviner Goodwin überkommen und deren Großverkauf der Margaretha Alacoque und ihrem Orden übertragen wurde; im ganzen Gewebe der Andacht erblickten sie nichts als eine Aufwärmung der Ketzerei des Nestorius; die Anhänger der Andacht hießen bei ihnen nur Fleischanbeter, Kapharnaiten, Götzendiener und Alacoquisten. Vor Allem scheint das Bild des göttlichen Herzens die gottseligen Jansenisten in Schauder und Wuth versetzt zu haben: einige nennen es nur die „heilige Muskel", den „licht- und glorieſtrahlenden Leberfleck"; andere sahen in dem Bilde selbst die Abbildung des „erhängten Judas"; alle schlugen augenverdrehend ein mächtiges Kreuz vor diesem „wahren Greuel der Verwüstung am heiligen Orte" — kurz, es ist ganz unsäglich, mit welcher Gemeinheit und Unfläthigkeit sie über die Andacht sich allenthalben vernehmen ließen [2]. Glorreiche Lorbeeren verdiente sich in diesem

---

[1] Lettre 117, Note.

[2] Vgl. Nilles, I. p. 218 sqq. Bougaud, ch. 16. p. 388. 394. Besonders B. Tetam, S. 201.

unedlen Kampfe besonders die jansenistische Zeitschrift „Kirchliche Nachrichten“[1]; fast jedes Blatt brachte theologisches Rüstzeug, Satiren, Verleumdungen, maßlose, verlogene Kritiken über die Andacht und deren Vertheidiger.

Der Lärm war schon groß genug, als Languet, Bischof von Soissons und später von Sens, im Jahre 1729 das Leben der Seligen veröffentlichte und die Welt mit den Wundern ihrer Tugend und ihres vertrauten Umgangs mit Gott bekannt machte. Nun glaubten auch die Philosophen und Atheisten sich berufen, mit den Jansenisten gemeinsame Sache machen zu müssen. Obgleich der Bischof aus Besorgniß vor dem entchristlichten Geiste seiner Zeit es gar nicht gewagt hatte, die Selbstbiographie der Seligen in sein Werk aufzunehmen[2], verfiel er doch der Schmähsucht und der Verfolgungswuth der Partei. D'Alembert sollte dem Bischof, da er Mitglied der Akademie gewesen war, bei dessen Tod die Lobrede halten; er berührte boshafterweise auch das Leben der sel. Margaretha und meinte, dieses Buch könne unmöglich aus der Feder des erleuchteten Prälaten geflossen sein; wahrscheinlich sei es das Werk eines Mönches der Urzeit und aus Gutmüthigkeit habe der Bischof seinen Namen darunter gesetzt; wer könne es auch im 18. Jahrhundert glauben, daß „Gott sich herablasse, einem Mädchen Verse zu machen“[3]. Der Teufel des Sarkasmus spielte hier auf einige Worte des Heilandes zur sel. Margaretha an, die sich vers- und reimartig anhörten. Selbst Bischöfe mißbilligten das Buch und nannten die Offenbarungen „eine Unschicklichkeit“ und thaten dadurch der Andacht großen Abbruch[4]. Das Leben der Seligen hieß fortan nur „der unschickliche Roman“[5] und gab Schöngeistern und Dichtern, wie Piron, reichlichen Stoff zu einer Fluth von Flugschriften und Dichtungen, voll von infernalem Spott und von Lästerungen gegen das göttliche Herz.

Je mehr die Andacht trotz aller Hindernisse um sich griff und sich befestigte, um so mehr glaubte sich die Welt berufen, sich über die Andacht vernehmen zu lassen; den Einen war sie zu grob sinnlich, den

---

[1] Das Blatt war so erbaulich, daß man in Frankreich nicht wagte, es mit Angabe des Verfassers und des Druckortes erscheinen zu lassen; in Rom und Paris wurde es öffentlich durch Henkershand dem Feuer übergeben. Nilles, I. p. 236.

[2] P. Gallifet wagte dieselbe zu veröffentlichen 1726.

[3] Daniel, Hist. de la B. M. Alacoque, ch. 28. p. 415.

[4] Unter Andern der Appellant Caylus, Bischof von Auxerre.

[5] Blasius bei Nilles, I. p. 219.

Andern zu sentimental, den Dritten zu schwärmerisch. So zog sich die Befehdung unter der einen und andern Form in Frankreich durch das 18. Jahrhundert bis zu dessen Ende hin. Manchmal mischten sich Advocaten und Gerichte in den Streit, namentlich um den armen Küstern Erleichterung zu bringen, die durch heißspornige Pfarrer zur Feier des Herz-Jesu-Festes zu sehr in Anspruch genommen würden. So in Paris den 15. Juli 1776. Es wurde den Küstern sehr an's Herz gelegt, bei solchen Neuerungen und Ausschreitungen, die durch keine Synode und kein Concil und kein allgemeines Gesetz, sondern bloß heimlich und nach dem Privatgeschmack der Pfarrer eingeführt wurden, den Gehorsam zu verweigern und männlichen Widerstand zu leisten [1]. Unter den Nachzüglern des Kampfes zeichneten sich noch besonders Taburaud [2] und der constitutionelle Bischof Gregoire [3] aus.

Auf den Flügeln der schlechten Presse verbreiteten sich die französische Aufklärerei und der Jansenistengeist über das übrige Europa und zogen mehr oder weniger alle Länder in den Kampf gegen die Kirche und somit auch gegen unsere Andacht hinein. In Wien wurden selbst unter Maria Theresia Jansenisten Erzieher der kaiserlichen Prinzen, und so gelangte der jansenistische Geist in den gekrönten Schülern sowohl in Österreich als in Toskana und Kur-Köln zur Regierung.

Für Österreich insbesondere war die Folge davon jene traurige josephinische Gesetzgebung, welche aus der katholischen Kirche eine Staatskirche ganz nach jansenistischem Muster zuschnitt. In erster Linie hatten die kirchlichen Andachten und besonders die Herz-Jesu-Andacht zu leiden. Der aufgeklärte Joseph nannte sie eine „absurde und phantastische Andacht“, hob eigenmächtig alle Herz-Jesu-Bruderschaften auf, und seine dienstbeflissenen Beamten waren gleich bei der Hand, die Abbildungen des Herzens Jesu aus den Kirchen zu entfernen, sowie gegen die Verbreitung von Herz-Jesu-Büchern und -Bildern schwere Geld- und Kerkerstrafen zu verhängen. Dem armen Exjesuiten Maximilian Hell in Wien kostete sein Eifer, Herz-Jesu-Büchlein zu vertheilen, 500 Gulden! Die Wiener Kirchenzeitung unter der Redaction des infulirten Propstes Marcus Wikola mußte unablässig über die „Eingeweiden-Andacht“ witzeln

[1] Daniel, ch. 29. p. 456. Das waren schon richtige „Altkatholiken“!

[2] Des SS. Coeurs de Jésus et de Marie.

[3] Histoire des sectes religieuses, l. III. ch. 20. Cordicoles.

und spotten, dagegen alle jansenistischen Schandschriften des Auslandes verzeichnen und mit Empfehlungen versehen. Traurig, daß selbst Kirchenfürsten die Hand zur Verfolgung boten: der Erzbischof von Olmütz erklärte alle Ablässe, welche der apostolische Stuhl den Bruderschaften vom göttlichen Herzen verliehen, für aufgehoben, und der Bischof Morosini von Verona erließ ein so classisches Hirtenschreiben gegen die Andacht, daß Joseph es allen Beamten zur Nachachtung zusandte [1].

Am auffälligsten und ärgerlichsten aber spielte sich die Anfeindung der Andacht in Toskana ab. Erzherzog Leopold wollte die kirchlichen Reformen seines Bruders, Kaiser Joseph' II., auch hier einführen und zwar durch die Bischöfe selbst. Leider fanden sich namentlich drei, welche auf die Reformgelüste des Fürsten eingingen: Scipio Ricci von Pistoja, Nikolaus Sciarelli von Colle und Pannilini von Chiuse-Pienze. Jeder der drei Bischöfe hielt auf den Wunsch des Hofes eine Synode in seiner Diöcese ab. Das größte Aufsehen erregte Ricci mit seiner Synode zu Pistoja (15. September 1786), deren 85 Sätze voll jansenistischen Aufklärichts sind. In dreien dieser Sätze namentlich (These 61, 62, 63) finden sich die obengenannten Angriffe und Schlüsse der Jansenisten formulirt und werden gleich einem unüberwindlichen Festungsdreieck der Herz-Jesu-Andacht entgegengehalten. Damit noch nicht zufrieden, erließ Ricci in demselben Sinne drei Hirtenschreiben (den 3. Juni 1781, den 5. Oct. 1787 und den 18. Mai 1788) und suchte um jeden Preis seinen Grundsätzen im Concil von Florenz 1787 Anerkennung zu verschaffen. Der größte Theil der Bischöfe aber widerstand muthig seinem Ansinnen. Indessen war das Ärgerniß groß genug und die schlimmen Wirkungen wurden unterstützt durch die sogen. „Kirchlichen Annalen“, ein Blatt in Florenz, das während 13 Jahren einen erbitterten Kampf gegen alles echt Kirchliche und namentlich gegen die Herz-Jesu-Andacht unterhielt [2].

Dem schlimmen Beispiele Toskana's folgten andere Staaten in Italien. In Neapel und Genua wurden alle Herz-Jesu-Bücher staatlich verboten und das Herz-Jesu-Fest ward aus dem Kirchenkalender gestrichen. In Rom selbst bildete sich ein Jansenisten-Comité unter dem Vorsitz des Advocaten Blasius und des Augustiners Georgi [3]; es verbreitete überall-

[1] Siehe die Daten bei Nilles, I. Parergon ad hist. festi.

[2] Vgl. Nilles l. c. Glücklicherweise söhnte sich Bischof Ricci später mit der Kirche aus.

[3] Nilles, I. p. 296 verzeichnet seine Elaborate gegen die Andacht.

hin giftige Pamphlete, deren Widmung sich selbst Cardinäle gefallen ließen, und hängte Thesen [1] zur Disputation aus, in denen die Andacht als wissenschaftlich unhaltbar und ketzerisch abgethan wurde. Was sie besonders zum Eifer und zur Wuth hetzte, war das Ritendecret vom Jahre 1765, welches das Herz-Jesu-Fest mit einem eigenen Officium zu begehen erlaubte. Da gegen das Decret selbst nicht anzugehen war, so suchten sie in jeder Weise darzuthun, es bestätige bloß die Andacht „zum symbolischen Herzen" in ihrem Sinne [2]. Der größte Nachdruck ward stets darauf gelegt, es sei diese Andacht nichts als ein verdecktes Manöver der aufgehobenen Jesuiten, um unter dieser Fahne ihre zersprengten Streitkräfte wieder zu sammeln und zu reorganisiren [3]. Endlich brachte die Stimme des Papstes Pius VI. in der dogmatischen Bulle Auctorem fidei (28. August 1794) etwas Ruhe in das wüste Geschrei und Getriebe der Partei und gänzlich ging es unter in den wilden Stürmen und Kriegen der Revolution. Sie kam, die wilde und schreckliche Revolution, das Kind der Sittenlosigkeit und des Unglaubens und des Jansenismus. Würdig ihrer Erzeuger, konnte sie nicht vorübergehen, ohne ihren Haß gegen unsere Andacht durch Thatsachen zu beweisen. In Nantes blutete eine ganze Familie unter der Guillotine, weil sie erwiesenermaßen Herz-Jesu-Bilder unter das Landvolk vertheilt hatte [4]. In Paris führten die Revolutionsmänner eine gotteslästerliche Travestie der Andacht auf. Als Marat unter dem Messer eines Mädchens geendet, errichtete man einen Altar, erhob darauf das Bild des Blutmenschen, legte sein Herz in eine kostbare Urne und betete und sang davor eine Art Litanei, die nur Teufel der Lästerung ersinnen und abbeten konnten [5].

Doch war dieses nur ein vorübergehendes, gelegentliches Aufflackern des Ingrimms. Die Revolution stürmte gegen das Bestehen des Christenthums selbst und im Getöse dieses Kampfes verhallte der Schrei gegen eine Andacht des Christenthums — freilich um sich nach einem kurzen Jahrhundert wieder zu erheben in dem edlen Culturkampf unserer Tage. Auch dieser hat sich beeilt, sein Haupt mit einigen Lorbeeren zu schmücken

---

[1] Nilles, I. ibid.

[2] Nilles, I. p. 173. 221. 295 etc.

[3] Nilles, I. p. 181 sqq.

[4] Dalgairns, Herz Jesu. Einleitung S. 44.

[5] Froncion, Notions doctrinelles et pratiques de la dévotion au S. Coeur. Paris 1873, p. 35.

in Anfeindung der Andacht, und dadurch beweist er eben seine Solidarität mit den kirchenfeindlichen Mächten des vorigen Jahrhunderts. Alle, welche die Kirche verfolgen, hassen auch instinktmäßig die Andacht zum göttlichen Herzen.

Die letzten und ernstesten Hindernisse aber kamen von einer Seite, die für den Bestand und die Verbreitung der Andacht geradezu maßgebend und entscheidend war, nämlich vom apostolischen Stuhle, von der Kirche selbst. Rom übernimmt nie die Initiative für Einführung von Andachten [1]; es läßt dieselben entstehen, überwacht sie, prüft sie lange und sorgfältig, bevor es sie bestätigt und in den öffentlichen Cult aufnimmt. So ging es auch mit unserer Andacht. Nur langsam, zögernd und zurückhaltend ließ sich Rom zu einem officiellen Bescheid herbei.

Schon zu Lebzeiten der Seligen war vom Kloster der Visitation zu Dijon eine Bitte um Einführung eines allgemeinen Festes zu Ehren des göttlichen Herzens nach Rom abgegangen. Die Bittstellerinnen aber wurden an den Diöcesanbischof gewiesen; erst müsse die Andacht in einem Kirchensprengel zur Übung kommen, dann könne man weiter in Rom verhandeln [2]. So weit war man indessen noch nicht. Erst 22 Jahre nach der Offenbarung der Andacht, unter Innocenz XII. im Jahre 1697, finden wir die erste Verhandlung wegen der Gestattung des Cultus. Der Orden der Visitation bat um die Vergünstigung eines besonderen Festes mit Messe und Officium bloß für die Kirchen des Ordens. Das Gesuch wurde unterstützt durch die entthronte Königin von England, Maria von Modena, Gemahlin Jakob' II., welche in London den P. de la Colombière zum Beichtvater gehabt hatte und durch ihn mit der Andacht bekannt geworden war. Ein Decret vom 30. März desselben Jahres aber gestattete dem Orden bloß am nachmaligen Tage des Herz-Jesu-Festes die Messe von den heiligen fünf Wunden. Mehr konnte der Orden selbst durch eine erneute Bitte 1707 nicht erhalten. So ruhte die Sache weitere 19 Jahre bis 1726, als die beiden Majestäten Friedrich August von Polen und Philipp V. von Spanien im Verein mit den Bischöfen von Krakau und Marseille auf's Neue die Angelegenheit der Andacht unter Benedict XIII. vor den apostolischen Stuhl brachten. Dieses Mal erging die Bitte um Einführung eines Festes für die ganze Kirche. Allein trotz des Ansehens der hohen Bittsteller

---

[1] Benedict. XIV. de Servorum Dei canonizatione etc. l. 2. c. 31. n. 11. 12.
[2] Lettre 87, Note.

und der trefflichen Führung der Anwaltschaft durch P. J. Gallifet fiel der Bescheid einmal am 12. Juli 1727 „ablehnend", das zweite Mal nach Erneuerung der Bitte am 30. Juli 1729 „verneinend" aus. Die Neuheit der Andacht, für deren Einführung noch keine dringenden Gründe vorlagen, dann die Unsicherheit der Thatsachen der Offenbarung, die noch nicht untersucht waren, endlich die Unhaltbarkeit der philosophischen Erklärungsgründe über die Beziehung des Herzens zur Liebe, auf welche der Anwalt sich gestützt hatte, waren die Gründe der vorläufigen Verweigerung. Wieder verflossen weitere 35 Jahre, bis Clemens XIII. am 9. Februar 1765 ein eigenes Officium und eine eigene Messe gestattete. Pius IX. endlich schrieb nach 91 weiteren Jahren am 26. August 1856 das Fest der ganzen Kirche vor.

Anderthalb Jahrhunderte also lag die Angelegenheit der Andacht dem päpstlichen Stuhle zur Entscheidung vor, und nur Schritt für Schritt ging die Anerkennung und Bestätigung vor sich. Kann man da sagen, daß Rom den Handel vorschnell erledigt, parteisüchtig geführt und von vorneherein durch sein Ansehen und seine Begünstigung unterstützt habe? Im Gegentheil; die Angelegenheit wurde sehr ernst und streng genommen und behandelt, unzählige Canonisten und Theologen prüften sie mit Muße, mit Scharfsinn, mit Gleichgiltigkeit und theilweise mit Widerwillen; Einwürfe und Bedenken wurden genug erhoben, angehört und vollkommen gewürdigt. Wenn also endlich eine günstige Entscheidung erfolgte, so ist diese, auch vom natürlichen Standpunkt betrachtet, gewiß das Ergebniß der eingehendsten Untersuchung, der erleuchtetsten Fachkenntniß und der gewissenhaftesten Parteilosigkeit. Sie ist aber noch mehr. Sie ist das Werk des heiligen Geistes, der seine Kirche erleuchtet und leitet.

(Fortsetzung folgt.)

M. Meschler S. J.

Schöpfung und Sündenfall nach den Keilschrifttexten.

Drei Jahre sind verflossen, seitdem wir in diesen Blättern die der Genesis so eng verwandte Sündfluthsage der alten Chaldäer einer Besprechung unterzogen, und bereits haben wir von neuen Funden zu

berichten, welche jenem ersten an Interesse und Wichtigkeit gleichkommen. Dem unermüdlichen, der Wissenschaft leider allzu früh entrissenen Assyrologen G. Smith ist es gelungen, mehrere nicht unbedeutende Fragmente zusammenzustellen, welche von der Schöpfung und vom Sündenfalle handeln [1].

Eines derselben, von geringerem Umfange, entstammt einer ursprünglich in der babylonischen Stadt Kutha schriftlich aufbewahrten Legende und erinnert an des Berosus fabelhafte Erzählung; die übrigen gehörten einer fortlaufenden Serie von Tafeln an und stimmen in Anlage und Ausführung des Stoffes mit dem biblischen Berichte auffallend überein. Den Text, welcher vom ursprünglichen Chaos und der Götter-Emanation handelt, fand Smith unter den im britischen Museum aufgehäuften Fragmenten; doch wurde seine Aufmerksamkeit bald durch die Entdeckung des vollständiger erhaltenen Sündfluthberichtes vorläufig von demselben abgelenkt. Es folgte 1873 die auf Anregung und Kosten der Eigenthümer des Daily Telegraph unternommene erste Expedition nach Assyrien; zu Kojundschik in den Ruinen des Palastes Assurbanipals fanden sich die Fragmente, welche die Erschaffung der Gestirne und der Landthiere, den Fall der Engel und des Menschen, sowie den folgenden Kampf der Götter mit dem Meeresdrachen behandeln. Neue, allerdings

---

[1] George Smith's Chaldäische Genesis. Keilinschriftliche Berichte über Schöpfung, Sündenfall, Sündfluth, Thurmbau und Nimrod, nebst vielen andern Fragmenten ältesten babylonisch-assyrischen Schriftthums. Mit 27 Abbildungen. Autorisirte Übersetzung von Hermann Delitzsch. Nebst Erläuterungen und fortgesetzten Forschungen von Dr. Friedrich Delitzsch. Leipzig 1876. Es ist dieses Buch eine letzte Gabe, wohl auch die werthvollste, welche G. Smith den Freunden des Alterthums hinterlassen hat. Er wollte in demselben diejenigen assyrischen Texte und Monumente zusammenstellen, welche zu den in den ersten Kapiteln der Genesis erzählten Thatsachen in Beziehung stehen. Die gebotene Arbeit ist, wie er selbst gesteht, nur eine provisorische. So bringen es der trostlose, fragmentarische Zustand der Texte mit sich, die Kürze der seit deren Entdeckung verflossenen Zeit und vor Allem der Umstand, daß neben anderweitigen Beschäftigungen die Vorbereitungen und die Ausführung einer dreimaligen Expedition nach dem Orient die Zeit des Verfassers in Anspruch nahmen. „Aber das Verlangen," schreibt er im Vorworte, „die neuen Funde übersetzt zu sehen, war ein so allgemeines, daß ich die Veröffentlichung nicht länger hinausschieben wollte, und so hoffe ich denn, daß die Übersetzungen, wie ich sie mit Vorbehalt gebe, auch mit Vorbehalt aufgenommen werden mögen." Gewiß, in vielfacher Hinsicht werden diese Übersetzungen noch wesentliche Verbesserungen erfahren. Das Verdienst indessen gebührt dem englischen Forscher, diese Texte zuerst in ihrer Zusammengehörigkeit erkannt, ihren Inhalt in allgemeinen Umrissen bestimmt und so für ein eingehenderes Studium derselben den Grund gelegt zu haben.

kleinere Beiträge lieferten im Jahre 1875 wiederum die Fragmentenschätze des britischen Museums.

Die einzelnen Schriftwerke der Bibliotheken des alten Euphrat-Tigrislandes umfaßten mehrfach gleich jenem, dessen Trümmer uns gegenwärtig beschäftigen, eine ganze Serie mit Keilschrift bedeckter Thontafeln. H. Fox Talbot hat [1] auf ein Fragment eines Bücherkatalogs der Bibliothek Assurbanipals hingewiesen, welches u. A. folgende Titel begreift: „Das Buch vom Gange in's Todtenreich", möglicherweise ein dem ägyptischen Todtenbuche analoges Werk; „Das Buch vom Talisman"; „Das Buch von der Anbetung", vielleicht eine liturgische Schrift; „Das Buch der Erklärungen", ein Textcommentar zu andern heiligen Büchern oder allenfalls eine Übersetzung; „Das Buch der Gebete", d. i. ein Gebetbuch; endlich „Das Psalmenbuch" — tililti ist das hebräische thehillah, ein Psalm, und einige muthmaßlich diesem Psalter entnommene Hymnen zu verschiedenen Gottheiten sind auf uns gekommen. Neben dieser Benennung der Bücher nach ihrem Inhalte lief indessen noch eine andere nach den Anfangsworten her. Wie die Juden das erste Buch Mosis nach dem Anfangsworte bereschith nannten, so hieß die große chaldäische Schöpfungsurkunde, welcher unsere Bruchstücke angehören, nach dem Anfangsworte der ersten Tafel: „Als droben". Diese selbst trägt auf der Rückseite die Worte: „Erste Tafel von ‚Als droben', Palast Assurbanipals, des Königs der Nationen, des Königs von Assur." Ebenso heißt es auf der Rückseite des Fragments, das von der Erschaffung der Gestirne handelt: „Fünfte Tafel von ‚Als droben', Eigenthum Assurbanipals, des Königs der Nationen, des Königs von Assur." Es sind dieß die zwei einzigen Bruchstücke, deren Stellung innerhalb der Schöpfungsserie durch eine derartige Angabe fixirt ist. Auch verzeichnete man zu Ende einer jeden Tafel die Anfangsworte der folgenden Tafel. Der Umstand, daß die erste Tafel dem ersten biblischen Schöpfungstage vorausgehende Ereignisse, die fünfte Tafel aber die Erschaffung der Gestirne, also das vierte Tagewerk behandelt, leitete Smith auf die Vermuthung, daß der Bericht über die einzelnen Tagewerke je eine Tafel einnahm, so daß die Erzählung vom siebenten Tage mit der achten Tafel schloß und die ganze Serie, einschließlich des Sündenfalles und des Götterkampfes, ungefähr zwölf Tafeln umfaßte. Wir geben dieses natürlich als bloße Vermuthung wieder.

---

[1] Transactions, vol. 3. p. 433 sqq.

Hören wir nun das erste Fragment von „Als droben“. Es enthält, wie bereits erwähnt, die Beschreibung des ursprünglichen Chaos und den Anfang einer Theogonie, und lautet wie folgt:

1. „Als droben der Himmel nicht kund that (sich selbst),
2. drunten die Erde einen Namen nicht nannte,
3. auch der Abgrund nicht durchbrochen hatte (?) seine Schranken:
4. Das Chaos der Gewässer war die Gebärerin ihrer Aller,
5. jene Wasser allein waren vorhanden. Aber
6. ein Baum war nicht gewachsen, eine Blume hatte sich nicht entfaltet.
7. Als die Götter noch nicht hervorgegangen waren, keiner von ihnen,
8. eine Pflanze nicht gewachsen war und Ordnung nicht vorhanden war,
9. da wurden auch die großen Götter geschaffen,
10. die Götter Lachmu und Lachamu gingen hervor . . .
11. und sie wuchsen . . .
12. Die Götter Assur und Kissar wurden geschaffen . . .
13. Tage verstrichen . . .
14. Der Gott Anu . . .
15. Die Götter Assur und . . .“

Wer erkennt nicht in den ersten Versen dieses Fragmentes ein Seitenstück zu Gen. 1, 2: „Die Erde war wüst und leer, und Finsterniß war über dem Abgrunde, und der Geist Gottes schwebte über den Wassern“? Allerdings vermissen wir die Erwähnung des „Gottesgeistes“ so gut wie diejenige der uranfänglichen Erschaffung durch Gott: aber die ursprüngliche Formlosigkeit der Erde ist da, der Abgrund ist da, die Gewässer sind da; betreffs der letzteren ist die Übereinstimmung mit der Bibel sogar eine lautliche, denn das assyrische ti-amat ist anerkanntermaßen ein und dasselbe Wort wie das hebräische thehom. Schildert uns die Genesis die anfängliche Formlosigkeit der Erde mit den Prädicaten der Wüste, Leere und Finsterniß, so drückt die chaldäische Urkunde dieselbe durch die Negation der dem biblischen Hexaëmeron entsprechenden Entwicklung aus: noch hatten Himmel und Erde keinen Namen, noch waren dem Abgrunde der Gewässer durch die Scheidung von oberen und unteren Gewässern, von Land und Meer keine Schranken gesetzt worden — denn letzteren Gedanken wären wir (Zeile 3) statt des durch ein muthmaßlich restituirtes Zeichen bedingten Ausdruckes „er hatte nicht durchbrochen“ zu erwarten berechtigt. Daß auch der Chaldäer sich das Entstehen der Welt aus dem Chaos als ein Zurückdrängen der Urgewässer innerhalb fester Grenzmarken, nicht aber als ein Durchbrechen anfänglicher Schranken dachte, ersieht man aus dem Fragmente,

welches von der Erschaffung der Gestirne handelt und weiter unten mitgetheilt werden soll. Die Fassung der beiden ersten Zeilen erinnert, wie Delitzsch richtig bemerkt, an das dreimalige „Und Gott nannte" (Gen. 1, 5. 8. 10); sie erinnert aber auch nur daran, weil die biblische Namengebung doch wohl etwas mehr besagt, als die bloße „Besiegelung der Existenz". Richtig ist gleichfalls der Hinweis, daß die in eben jenen beiden Zeilen ausgesprochene Dreitheilung der Welt in Himmel, Erde und Meer auch in der heiligen Schrift sich finde. Nur braucht zum Belege nicht erst auf Ex. 20, 4 verwiesen zu werden, indem ganz die gleiche Dreitheilung dem biblischen Hexaëmeron zu Grunde liegt; am ersten Schöpfungstage geht am Himmel das Licht auf, am zweiten Tage scheidet sich das Urmeer in die oberen und in die unteren Wasser, am dritten Tage tritt die Erde hervor. Dem ersten Schöpfungstriduum parallel ist sodann das zweite, indem am vierten Tage am Himmel die Gestirne, am fünften Tage in den oberen und den unteren Wassern lebende Wesen, am sechsten Tage auf Erden die Landthiere und der Mensch erscheinen. In den assyrischen Texten geht dann dieselbe Dreitheilung von der Kosmogonie in die Mythologie über, indem an die Spitze des Pantheons drei Gottheiten treten: Anu, der Gott des Himmels; Bel, der Gott der Erde und auch ihr, jedoch Anu untergeordneter Erschaffer; Hea (Ao), der Gott der Gewässer, ursprünglich wohl der über den Wassern schwebende Gottesgeist.

Wenn für Zeile 1—5 die Verwandtschaft mit Gen. 1, 2 unverkennbar ist, so hat Zeile 6—8 eine nicht minder ausgeprägte Ähnlichkeit mit Gen. 2, 4. 5. „Dieses ist die Geschichte des Himmels und der Erde nach ihrer Erschaffung," heißt es hier, „am Tage, da Gott der Herr Himmel und Erde gemacht. Irgend ein Gesträuch des Feldes war noch nicht auf Erden und irgend ein Kraut des Feldes war noch nicht aufgegangen, denn nicht hatte regnen lassen Gott der Herr auf Erden und nicht war der Mensch da, die Erde zu bearbeiten." Schon der Satzbau ist in der profanen Urkunde (Zeile 1. 7) demjenigen der Genesis verwandt. Dann enthält Zeile 6. 8 übereinstimmend mit letzterer die Angabe, daß eine Vegetation derzeit auf Erden noch nicht vorhanden war. Dürften wir nicht auch die Worte in Zeile 8: „Zur Zeit, als die Götter noch nicht hervorgegangen waren", als parallel zu den Worten der Genesis: „Und nicht war der Mensch da, die Erde zu bearbeiten", auffassen? Die ersten Menschen zählte der Chaldäer doch jedenfalls unter die „Götter".

Freilich mit Zeile 9 begibt sich der assyrische Schöpfungsbericht auf ein der Genesis durchaus fremdes Geleise. Von den Göttern Lachmu und Assur und deren weiblichen Hälften Lachamu und Kissar ist wenig bekannt. Smith belehrt uns, daß diese Gestalten in einer Götterliste als Namen oder Manifestationen der Gottheiten Anu und Anatu aufgeführt werden, daß Assur die oberen Heerschaaren oder den oberen Weltenraum, Kissar die unteren Heerschaaren oder den unteren Weltenraum bedeute. Über den Inhalt dieser theogonischen Angaben läßt sich demnach vom Standpunkte der Assyrologie vorderhand nur Weniges sagen. Desto mehr Befriedigung gewährt es, dem gleichen Inhalt bereits in einer Stelle des letzten Neuplatonikers Damascius zu begegnen. „Unter den Barbaren," schreibt er, „scheinen die Babylonier den einen Ursprung aller Dinge mit Stillschweigen zu übergehen. Sie stellen vielmehr zwei Wesen auf, Tauthe und Apason, indem sie den Apason zum Mann der Tauthe machen und diese die Göttermutter nennen. Dieses Paar habe einen einzigen Sohn erzeugt, den Moymis, welcher, wie ich meine, die aus den zwei Principien sich herleitende intellectuelle Welt bedeutet. Aus denselben sei noch eine andere Generation hervorgegangen, Dache und Dachos; dann wieder eine dritte aus ebendenselben, Kissare und Assoros, von denen drei geboren wurden, Anos und Illinos und Aos. Aos und Dauke hätten den Bel zum Sohne gehabt, der, wie sie sagen, Weltbildner war." Der Leser vermuthet wohl kaum, Tauthe, Apason und Moymis in unserem Keilschriftfragmente zu finden, und doch kommen sie in demselben vor. Die Tauthe des Damascius ist keine andere als an entsprechender Stelle die Thalatth des Berosus, deren Name das „Meer" bedeuten soll. Nun ist aber gerade das in Zeile 4 vorkommende ti-amat das assyrische Wort für „Meer", und für die dasselbe wiedergebenden Keilschriftzeichen liegt überdieß eine irrthümliche Lesung ti-sallat nahe, welche die berosianische Form Thalatth befriedigend erklärt. Aus dieser ti-amat, welche der chaldäische Bericht poetisch die „Allgebärerin" nennt, hat Damascius seine „Göttermutter" gemacht; er hat ihr den Apason, d. i. apsu, den „Abgrund" (Zeile 3), zum Manne, und Moymis, d. i. mummu, das „Chaos" (Zeile 4), zum Sohne gegeben. Damascius hat den Orient zur Sassanidenzeit bereist, da das Verständniß der alten Keilschriften immer mehr sich verlor; sein Gewährsmann scheint ihm mitunter ein rechtes Kauderwelsch aus den Texten herausgelesen und namentlich Worte, welche er selber nicht mehr verstand, regelmäßig für Eigennamen genommen zu haben.

Übrigens entsprechen bei ihm Kissare und Assoros offenbar dem Paare Assur und Kissar unseres Fragmentes; auf diese scheinen auch hier Anu, Bel und Hea, entsprechend dem Anos, Illinos und Aos des Damascius, gefolgt zu sein, wenigstens weist der Name Anu in der verstümmelten 14. Zeile darauf hin. Somit müssen auch Dachos und Dache bei Damascius dem Paare Lachmu und Lachamu unseres Textes entsprechen; die Identität leuchtet sofort ein, wenn man in Betracht zieht, wie leicht einerseits in der assyrischen Sprache die Laute m und v, und andererseits in der griechischen Schrift die Zeichen für l und d wechseln.

Eine andere Schilderung des Chaos nach chaldäischen Quellen gibt uns Berosus.

„Es gab," schreibt er, „eine Zeit, in welcher Alles Finsterniß und Wasser war, und diese belebten sich mit abenteuerlichen Wesen, welche eigenartige Gestalten hatten. Es entstanden nämlich zweiflügelige Menschen, einige auch vierflügelig und doppelgesichtig . . . und andere Menschen, von denen die einen Beine und Hörner von Ziegen hatten, andere pferdefüßig, andere hinten wie Pferde, vorne wie Menschen, also von der Gestalt der Hippokentauren. Es wurden auch Stiere mit Menschenköpfen erzeugt und Hunde mit vier Leibern, aus denen hinten Fischschwänze hervorgingen, und hundsköpfige Pferde und Menschen und andere Wesen mit Köpfen und Leibern von Pferden und Schwänzen von Fischen und noch andere Wesen mit den Formen von allerlei Thieren. Außerdem Fische und Kriechthiere und Schlangen und mancherlei andere wunderbare und mischgestaltige Wesen, deren Bilder auch im Tempel des Bel niedergelegt sind. Über diese Alle herrschte ein Weib mit Namen Omorka; dieser Name lautet chaldäisch thalatth, in's Griechische übersetzt thalassa (Meer) und ist gleichen Zahlenwerthes mit dem Mondnamen selene. Als nun so alle Dinge beisammen waren, kam Bel darüber und spaltete das Weib mitten entzwei; aus der einen Hälfte desselben machte er die Erde, aus der andern den Himmel und vertilgte die in ihr vorhandenen Wesen." Letzterer Vorgang wird etwas weiter wiedergegeben, wie folgt: „Bel aber, dessen Namen man Zeus übersetzt, schied, die Finsterniß mitten hindurchschneidend, Erde und Himmel von einander und ordnete das Weltganze; die Wesen, welche die Macht des Lichtes nicht ertrugen, gingen zu Grunde."

Wer hier mit dem Urweibe Omorka-Thalatth gemeint sei, wissen wir bereits, ohne daß wir uns auf unsichere Muthmaßungen über die Ableitung des Namens Omorka einzulassen brauchten. Gemeint ist das chaotische, finstere Urgewässer ti-amat, das uranfängliche, unterschiedlose Alleins der Dinge, „als alle Dinge im Ganzen beisammen waren", wie sich Berosus ausdrückt. Dieses uranfängliche Alleins wird dann

stufenweise in die drei kosmischen Reiche Himmel, Erde, Gewässer gesondert, einmal durch die Scheidung von Licht und Finsterniß am ersten Schöpfungstage, versinnbildet im Durchschneiden der Finsterniß durch Bel, und dann durch die Scheidung von Himmel und Erde an den beiden folgenden Tagen, versinnbildet in den beiden Hälften des Urweibes Omorka. Von den phantastischen Mischwesen, welche Berosus unter der Letzteren Scepter vereinigt, ist in dem oben besprochenen Keilschriftfragmente nicht die Rede, wohl aber in jenem andern kuthaischen, übrigens äußerst schadhaften Texte, dessen wir bereits Eingangs dieser Abhandlung Erwähnung gethan haben. Der hierher gehörige Passus lautet wie folgt:

10. „Menschen mit Leibern von Vögeln der Wüste, menschliche Wesen
11. mit Gesichtern von Raben,
12. diese schufen die großen Götter
13. und auf der Erde schufen die Götter für sie eine Wohnung.
14. Ti-amat verlieh ihnen Kraft,
15. ihr Leben hob die Gebieterin der Götter,
16. mitten auf Erden wuchsen sie auf und wurden groß
17. und nahmen zu an Zahl.
18. Sieben Könige, Brüder der gleichen Familie,
19. sechstausend an Zahl war ihr Volk.
20. Banini, ihr Vater, war König; ihre Mutter,
21. die Königin, war Milili;
22. ihr ältester Bruder, der vor ihnen herging, Mimangab war sein Name;
23. ihr zweiter Bruder, Midudu war sein Name;
24. ihr dritter Bruder, . . . tur war sein Name;
25. ihr vierter Bruder, . . . dada war sein Name;
26. ihr fünfter Bruder, . . . tah war sein Name;
27. ihr sechster Bruder, . . . ru war sein Name;
28. ihr siebenter Bruder, . . . war sein Name."

Hier hätten wir also nach Zahl und Namen die abenteuerlichen Mischwesen des Berosus. Es lohnt sich, nochmals darauf aufmerksam zu machen, wie gewissenhaft dieser Schriftsteller die Texte benutzte. Übrigens beruft er sich dießmal nicht ausschließlich auf Inschriften; er weist auf die im Belstempel zu Babylon befindlichen Abbildungen jener Wesen hin. In der That sind solche Abbildungen gar nicht selten; wir begegnen ihnen auf den Wänden von Palästen und Tempeln, auf den Siegelringen von Privatpersonen: Menschengestalten mit zwei oder vier Flügeln, mit einem Adlerkopfe oder einem Skorpionleibe, geflügelten Pferden und Ziegen mit einem Menschenkopfe, geflügelten Löwen, menschen=

köpfigen Flügelstieren u. s. w. Lenormant[1] reconstruirt sich nach Analogie verwandter Darstellungen die im Belustempel abgebildete Scene in folgender Weise: In zwei bis drei parallel über einander laufenden Reihen sind an einer der Tempelwände alle jene phantastischen Urwesen abgebildet; an der Spitze dieser Reihe, an Höhe sie alle zusammen überragend, steht die Riesengestalt Omorka's, ihr gegenüber Bel mit erhobenem Schwerte.

Aber wer sind alle jene seltsamen Wesen? Es sind Geister, gute und böse. Die zwei- oder vierflügeligen, sowie die adlerköpfigen Menschengestalten finden wir allemal als schützende Genien an der Seite des Paradiesesbaumes; in den menschenköpfigen Flügelstieren und Flügellöwen hat man längst die Cherubim der Bibel wiedererkannt: es sind somit diese Gestalten Darstellungen der guten Engel. Die geflügelten (mitunter auch ungeflügelten) Löwen dagegen und wahrscheinlich ebenso die geflügelten Pferde, Ziegen u. dgl. sind Darstellungen der bösen Geister. In einem noch nicht genugsam aufgeklärten Fragmente, das von gewissen kosmischen Störungen, welche sieben böse Geister vor Alters anrichteten, handelt, wird jeder einzelne derselben als ein Thier: Leopard, Schlange u. s. w. bezeichnet. Lenormant erwähnt[2] einer kleinen Bronzefigur, welche eine Hundsgestalt mit einem Skorpionschweife, Bockshörnern und vier Flügeln darstellt, laut beigegebener Inschrift die Abbildung des Dämons des Südwestwindes; diese Gestalt steht auf Adlerfüßen und streckt die mit Löwenkrallen bewaffneten Vorderpfoten drohend aus. Dieselben Gesetze religiöser Symbolik, welche die Zusammensetzung der Cherubim über der Bundeslade und beim Propheten Ezechiel, der Engelfiguren und des Drachens in der christlichen Kunst bestimmten, haben auch jene phantastischen Gestalten in's Dasein gerufen. Von der Genealogie oder Emanationsfolge dieser Wesen, der gens Baninia unseres Fragmentes, dürfen wir wohl um so eher absehen, als schon der Völkerapostel den Timotheus (1, 1. 4) mahnte, sich mit dergleichen Fabeln und endlosen Genealogien nicht abzugeben.

Indem wir nun wieder das kuthaische Fragment verlassen und zu dem Schöpfungsberichte zurückkehren, welcher mit den Worten „Als droben“ beginnt, übergehen wir vorerst zwei kleine, äußerst schadhafte Fragmente,

---

[1] Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose. Paris 1871, p. 84. 85.

[2] La magie chez les Chaldéens, Paris 1874, p. 48.

welche dermalen jeder Übersetzung spotten, und kommen zu dem Bruchstücke der fünften Tafel, welches die Erschaffung der Gestirne schildert. Die Genesis beschließt die einzelnen Tagewerke mit den Worten: „Und Gott sah, daß es gut war"; unsere assyrische Urkunde beginnt mit einer entsprechenden, auf den Inhalt der vorhergehenden Tafel zurückgreifenden Bemerkung.

1. „Gut war Alles gemacht von den großen Göttern.
2. Der Sterne Erscheinung ordnete er an in Gestalten von Thieren,
3. das Jahr bestimmte er durch die Beobachtung ihrer Constellationen;
4. er ordnete zwölf Monate" (oder Zeichen) „von Sternen in drei Reihen,
5. von dem Tage, da das Jahr beginnt, bis zum Schlusse.
6. Er grenzte ab die Stellungen der Wandelsterne, zu scheinen in ihren Bahnen,
7. daß sie nicht möchten Schaden anrichten, noch Jemanden stören.
8. Die Stellungen der Götter Bel und Hea bestimmte er bei sich selbst.
9. Und er öffnete die großen Thore, im Dunkel verwahrt;
10. die Verschläge waren fest zur Linken und Rechten.
11. In seiner" (des unteren Chaos) „Masse machte er es sieben;
12. den Gott Nannaru" (den Erleuchter, d. i. den Mond) „ließ er herauskommen: der beschirmte die Nacht;
13. auch zum Lichte der Nacht bestimmte er ihn, bis zum Anbruch des Tages,
14. daß der Monat keinen Abbruch erleide und seine Dauer regelmäßig sei.
15. Beim Beginn des Monats, beim Anbruch der Nacht
16. brechen seine Hörner durch, zu scheinen am Himmel.
17. Am siebenten Tag fängt er an zu einem Kreise zu schwellen
18. und erstreckt sich weiter nach der Morgendämmerung zu.
19. Als der Gott Samas" (die Sonne) „am Horizonte des Himmels, im Osten,
20. . . . schön gebildet und . . .
21. . . . . zum Kreislauf war Samas vollendet
22. . . . . die Morgendämmerung solle Samas verwandeln
23. . . . . . dahingehend ihren Pfad
24. . . . . . . Urtheil sprechend
25. . . . . . . zu zähmen
26. . . . . . . ein zweites Mal."

Wir stellen diesem Texte den entsprechenden Abschnitt der Genesis (1, 14—18) gegenüber:

„Und Gott sprach: Es sollen Leuchten an der Himmelsveste sein, zu trennen zwischen Tag und Nacht; und sie sollen sein zu Zeichen und zu Zeiten und zu Tagen und zu Jahren; und sie sollen zu Leuchten an der Himmelsveste sein, die Erde zu erleuchten. Und also ward es. Und es

machte Gott die beiden großen Leuchten, die größere Leuchte zu beherrschen den Tag, und die kleinere Leuchte zu beherrschen die Nacht, und die Sterne. Und es setzte sie Gott an die Himmelsveste, die Erde zu erleuchten, zu herrschen über den Tag und über die Nacht, und zu trennen zwischen Licht und Finsterniß."

Eine ausgeprägte Verwandtschaft beider Berichte läßt sich auch hier kaum verkennen. Während die Genesis zuerst von der Sonne, dann vom Monde und von den Sternen spricht, redet die chaldäische Urkunde in umgekehrter Reihenfolge von den Sternen, vom Monde, von der Sonne. Sie behandelt das für die sternkundigen Babylonier so bedeutsame Thema mit fachmäßiger Ausführlichkeit. Sie macht die zwölf Sternbilder oder Zeichen des Thierkreises und die Wandelsterne namhaft. Einen interessanten Blick eröffnet uns Zeile 9 in die physikalischen Grundanschauungen der alten Babylonier. „Man sieht, daß die Welt nach ihrer Ansicht sammt und sonders aus den Wassern hervorgezogen wurde und somit auf einem gähnenden Abgrund chaotischen Wassers ruht. Dieser finstere höllische See war von riesenhaften Thoren und festen Verschlägen umschlossen, welche die Fluthen zurückhielten, die Welt zu überschwemmen. Als nun der Gott Anu" — daß er hier als Schöpfer gedacht ist, ergibt sich aus Zeile 8 — „den Mond zu erschaffen beschloß, zog er, wie man sich vorstellte, die Thore des Abgrundes zur Seite und brachte eine wirbelnde, dem Sieden gleiche Bewegung in dem finsteren Ocean da drunten hervor, worauf dann auf sein Geheiß der Mond gleich einer riesigen Blase aus jenem Gebrodel hervorging und durch die geöffneten Thore hindurch auf dem ihm angewiesenen Weg zum Himmelsgewölbe emporstieg." So Smith. — Die Genesis weiß von einer dreifachen Function der Gestirne: sie sollen die Erde erleuchten, zwischen Licht und Finsterniß scheiden, die Zeiten bestimmen; dieselben Functionen kennt auch der Chaldäer, nur verweilt er mit leicht erklärlicher Vorliebe bei der dritten, er betont die Beziehungen der Sterne zur Bestimmung der Jahresabschnitte, des Mondes zur Bestimmung von Monaten und Wochen. An Stelle des Ausdruckes: „Sie sollen sein zu Zeichen" u. s. w. setzt die Genesis V. 16. 18 den andern Ausdruck: „Sie sollen herrschen über den Tag und über die Nacht." Der Chaldäer hat dieses Bild vom „Herrscher" in den bunten Teppich seiner Götterlehre hineingewirkt; Sonne und Mond sind ihm göttliche Wesen, ausgestattet mit richterlicher, ja königlicher Vollmacht, die Anführer des zahllosen Chores der Astralgötter. Die Zeilen unseres Fragmentes, welche

von der Sonne handeln, sind arg beschädigt, doch lassen sich auch hier noch ein paar bedeutsame Worte erkennen. Die Sonne wird wegen ihrer Schönheit und wegen der Regelmäßigkeit ihres Kreislaufes gepriesen, um derentwillen sie auch als das Vorbild eines Richters und als Weltregierer angesehen wurde. Letzterer Gedanke kam Zeile 24 zum Ausdruck, wie die beiden allein erhaltenen Worte „Urtheil sprechend" andeuten. „Du bist der Gerechte im Himmel," heißt es in einem Hymnus an Samas, „der Beständige. Du bist, der Acht hat auf die Satzung der Länder. Du kennst die Wahrheit, du kennst die Lüge. O Samas! die Gerechtigkeit erhebt ihr Haupt; o Samas! die Lüge redet neidische Verleumdung (?); o Samas! du bist der Vertraute Anu's und Bels; o Samas! du bist der höchste Richter im Himmel und auf Erden!" Ähnlich wird der Mondgott in einem längeren Hymnus als der Führer der (Astral-) Götter gepriesen, als der einzig Erhabene im Himmel und auf Erden, die mächtige Leuchte mit kraftvollen Hörnern, der barmherzige Allerzeuger, der Wiederbringer, dessen Hand des ganzen Landes Leben erhält, als der Starke, dessen Kniee nicht ermatten, der vom Himmelsrande bis zum Zenith leuchtend dahinwandelt und den Göttern, seinen Brüdern, den Weg öffnet. Endlich erhebt sich der Hymnus zu einem Schwunge, welcher wie ein Nachhall des vergessenen Monotheismus klingt: „Im Himmel, wer ist erhaben? Du allein bist erhaben. — Auf Erden, wer ist erhaben? Du allein bist erhaben. — Dein Befehl wird im Himmel verkündet: die Engel des Himmels werfen sich nieder auf ihr Antlitz. — Dein Befehl wird auf Erden verkündet: die Engel der Erde küssen den Boden" u. s. w. — Der Chaldäer hat es nicht verstanden, wie es dem Weisen ziemte (Weish. 13, 3), von der erschaffenen zur unerschaffenen Schöne emporzusteigen; es ist ihm vielmehr dasjenige widerfahren, wovor Moses (Deut. 4, 19) sein Volk warnte: da er seine Augen zum Himmel erhob und die Pracht der Gestirne erschaute, hat er sich so weit verirrt, diesen Geschöpfen, die der Herr zu des Menschen Dienste geschaffen, göttliche Verehrung zu erweisen. Die geoffenbarte Urkunde beugt solcher Verirrung vor, indem sie jedesmal über die geschöpfliche Schönheit hinaus auf die Schönheit des Schöpfers verweist. So z. B. Eccli. 43, 1 ff.:

„Das Prachtwerk der Höhe ist das klare Firmament, des Himmels Schöne im Anblick seiner Herrlichkeit. Die aufgehende Sonne in ihrem Erscheinen kündet sich an als ein wunderbares Gebilde, als ein Werk des Allerhöchsten. An ihrem Mittage versengt sie das Land, und vor ihrer Gluth,

wer kann da bestehen? Den Ofen richtet man her zu Schmelzarbeiten, doch dreimal so stark ist die Sonne: Berge versengt sie, feurige Dünste erweckt sie, und mit den Strahlen, die sie entsendet, blendet sie die Augen. Groß ist der Herr, der sie gemacht: auf sein Wort beschleunigt sie ihren Weg. Auch der Mond ist allezeit da zu seiner Zeit, als Zeitenmesser und Zeichen der Dauer. Vom Monde ergeht das Zeichen der Festtage; eine Leuchte, die abnimmt bis zum Verschwinden. Der Monat ist nach ihm benannt; wunderbar nimmt er zu beim Wechsel. Ein Rüstgeräth in der Höhe, leuchtet er auf am Firmament des Himmels. Des Himmels Schmuck ist der Sterne Pracht, eine leuchtende Welt, Beherrscher zuhöchst. Auf des Heiligen Wort stehen sie zu Gericht und fehlen niemals in ihren Nachtwachen."

Wie Anu als Schöpfer der Gestirne, so tritt in einem folgenden Fragmente Hea — denn er führt den Beinamen „Herr des Tiefblicks" — als Vollbringer des *sechsten Tagewerkes* auf. Er erscheint auch sonst als Erschaffer des Menschen; nach Berosus war es „einer der andern Götter", also wohl gleichfalls Hea, der auf Geheiß und Anleitung Bels die Landthiere und den Menschen bildete. Das Fragment lautet nach Smith:

1. „Als die Götter in ihrer Gesammtheit geschaffen hatten . . .
2. gut gemacht waren die starken Ungeheuer . . .
3. ließen sie werden lebendige Wesen . . .
4. Vieh des Feldes, Thiere des Feldes und Gewürm des Feldes . . .
5. Sie bestimmten für die lebendigen Wesen . . .
6. . . . Vieh und Gewürm der Stad bestimmten sie . . .
7. . . . die Gesammtheit des Gewürms, alles Geschaffene . . .
8. . . . welche in der Gesammtheit meiner Familie . . .
9. . . . und der Gott, Herr des Tiefblicks, ließ werden zwei . . .
10. . . . die Gesammtheit des Gewürms ließ er gehen . . .
11. . . . Fleisch schön (?) . . .
12. . . . lautere Gestalt . . ."

Über dieses Fragment, welches muthmaßlich zur siebenten Tafel gehört, haben wir nur Weniges zu bemerken. Das „Gut gemacht" in Zeile 2 entspricht wieder dem biblischen „Und Gott sah, daß es gut war". Die „starken Ungeheuer" sind zweifelsohne die am fünften Tage erschaffenen großen Seethiere. Die Eintheilung der Landthiere in „Vieh des Feldes, Thiere des Feldes und Gewürm des Feldes", d. h. in Vieh, wilde Thiere und Kriechthiere, ist die gleiche wie Gen. 1, 24. 25. Sollte Zeile 9 bereits von der Erschaffung des Menschen die Rede sein? Oder besagen die Worte etwa bloß, was Eccli. 42, 25: „Alles ist paarweis" (geschlechtlich), „eins gegenüber dem andern, und durchaus nichts schuf er,

das zu Grunde ginge" (in Ermangelung geschlechtlicher Verbindung), „eines begründet das Wohl des andern"? Wir nehmen Anstand, die Ausdrücke der 11. und 12. Zeile auf die Erschaffung des Menschen zu beziehen, da uns sonst die Schöpfung der Landthiere in der chaldäischen Urkunde gar zu summarisch abgethan erschiene.

In einem weiteren Bruchstücke findet Smith eine Anrede der Gottheit an das neugeschaffene Menschenpaar, in welcher dem Manne seine Pflichten gegen Gott, dem Weibe ihre Pflichten gegen den Mann an's Herz gelegt werden. Indessen befindet sich dasselbe in einem sehr defecten Zustande und dürfte die von Smith gebotene Übersetzung noch einer gründlichen Umarbeitung benöthigt sein. Recht bedeutsam ist ein kleineres, übrigens gleichfalls arg zugerichtetes Fragment, welches Smith hier einreiht und auf welchem wir der ersten Erwähnung des „Meeresdrachens" begegnen. Dieses Wesen tritt im weiteren Verlauf der Erzählung als der Verführer auf, und vor den Nachstellungen eben dieses Wesens scheint Hea in dem angezogenen Fragmente den ersten Menschen zu warnen.

Ehe wir jedoch zur Geschichte vom Sündenfalle übergehen, müssen wir uns fragen, in wieweit wir in den assyrischen Denkmälern Erinnerungen an das Paradies begegnen. In unserer so fragmentarischen Schöpfungsurkunde finden wir freilich das Paradies nirgendwo erwähnt, doch haben wir bereits in dieser Zeitschrift (1873, XI. S. 496 f.) auf die gar nicht seltenen Darstellungen des von guten Genien bewachten Lebensbaumes hingewiesen. Diese Genien treten in der Gestalt vierflügeliger Menschen auf, häufig auch mit einem Adlerkopfe; sie tragen das heilige Körbchen in der Hand, welches zur Aufnahme der Früchte des Lebensbaumes bestimmt ist. Dieser selbst erscheint meistens seiner Früchte schon beraubt, andere Male jedoch ist er mit denselben reich beladen. Die assyrische Kunst hat für ihn eine bestimmte conventionelle Form geschaffen, welche mit dessen wirklicher Gestalt wahrscheinlich sehr wenig gemein hat. Das Paradies selbst ward, wie es scheint, unter dem „Haine des Gottes Anu" verstanden, von dem an anderem Orte die Rede ist. Auch um den Baum der Erkenntniß wußten die alten Chaldäer. Auf einem altbabylonischen Cylinder findet sich ein in seiner Gestalt vom Lebensbaume durchaus verschiedener Baum abgebildet, welcher — auch hier im Unterschiede von jenem — bloß an den beiden untersten Zweigen je eine Frucht trägt. Zu seinen Seiten sitzen zwei Personen, ein Mann und eine Frau; ersterer mit Hörnern, dem Symbole königlicher Würde, abgebildet, denn die Urväter galten ja als Könige. Der

Mann wie die Frau strecken die Hand nach der Frucht aus, und, um die Beziehung auf den Sündenfall außer Zweifel zu setzen, erblicken wir hinter der Frau die aufrecht emporgerichtete Schlange. Ganz gewiß war demnach der chaldäischen Sage die Versündigung unserer Stammeltern bekannt.

Doch wir wollen dem Gange unserer Urkunde nicht vorgreifen. Dieselbe schickt der Erzählung des Sündenfalles die Geschichte vom Falle der Engel voraus; wir finden diese auf der Vorderseite desjenigen Fragmentes eingetragen, dessen Rückseite nach Smiths Dafürhalten den über den gefallenen Menschen verhängten Fluch enthält. Diesen Hergang, welchen die Genesis übergeht und den wir uns aus einigen zerstreuten Andeutungen der heiligen Bücher mühsam herauslesen müssen, stellt der Chaldäer in den reichsten Farben, über welche seine Muse verfügt, an die Spitze seines Berichtes vom Sündenfalle. Die volle Tragweite dieses Textes war Smith entgangen. Wir folgen durchgehends der Übersetzung, welche H. Fox Talbot in den Transactions of the society of biblical archaeology, vol. IV. p. 349 sqq. geboten hat. Der assyrische Abschreiber des älteren Textes belehrt uns in einer Randglosse, daß die verschiedenen Benennungen, wie „der Gott göttlichen Lebens“, „der Gott mit der strahlenden Krone“, „der Herr reiner Beschwörung“, stets einen und denselben Gott bezeichnen. Obenan sind vier Zeilen zur Hälfte weggebrochen; möglicherweise fehlen noch mehrere, in denen die folgende Scene motivirt ward.

5. „Der Gott göttlichen Lebens sprach dreimal den Anfang eines Psalmes;
6. Der Gott heiliger Hymnen, der Herr der Unterwerfung und Anbetung,
7. bestellte tausend Sänger und Musiker, ordnete an einen Chor,
8. seinen Gesang einstimmig zu erwiedern.
9. Mit lautem Hohne unterbrachen sie seinen hehren Sang,
10. störten, verwirrten, lösten auf sein Loblied.
11. Der Gott mit der strahlenden Krone . . .
12. der Herr reiner Beschwörung, der Todtenbeleber,
13. der den rebellischen Göttern die Umkehr verweigerte,
14. er brach ab ihren Dienst, er verstieß sie zu den Göttern, seinen Feinden.
15. An ihrer Statt schuf er den Menschen:
16. die Ersten, so das Leben empfingen, wohnten mit ihm;
17. möge er ihnen Kraft geben, niemals sein Wort zu verachten
18. auf die Stimme des schwarzen Hauptes, welches geschaffen seine Hand.
19. Der Gott der reinen Beschwörung verstieß von seinen Fünftausend diese frevlen Tausend,
20. welche während seines göttlichen Gesanges böse Lästerungen ausgestoßen hatten.“

Wie erhaben und, im Grunde genommen, auch wie wahr ist die Scene, welcher hoch im Himmel droben diese Zeilen uns beiwohnen lassen! Die Engel waren zum Lobe Gottes geschaffen, viele aus ihnen wurden jedoch, weil sie dieser ihrer Bestimmung untreu geworden, aus dem Himmel verstoßen: das ist die einfache Offenbarungswahrheit, die uns der chaldäische Sänger unter dem großartigen Bilde einer Himmelssymphonie vor Augen führt. Die Engel sind ein nach Tausenden zählender Chor, berufen, in den Sabbathpsalm, den der Eine, Ewige selbst anstimmt, harmonisch einzufallen. Aber ein Theil weigert sich, ein Mißton durchschneidet den Himmel, der sich nun für sie unwiderruflich schließt, um sich an ihrer Statt dem Menschen zu öffnen. Die Gesammtzahl der Engel, gute und böse, wird Zeile 19 auf 5000 + 1000, d. i. 6000 angegeben, ganz in Übereinstimmung mit dem oben mitgetheilten Fragmente aus Kutha, welches die Gesammtzahl der vogelköpfigen Menschen, d. i. der Engel, auf 6000 beziffert, weniger freilich in Übereinstimmung mit den Angaben der heiligen Schrift (vgl. Dan. 7, 10; Ap. 12, 4). Sollten etwa in eben jener kuthaischen Urkunde die sieben Brüderkönige mit dem Stammpaare Banini und Milili einer Erinnerung an die Neunzahl der Engelchöre ihr Entstehen verdanken?

Der Text, in welchem Smith den nach dem Sündenfall über den Menschen verhängten Fluch erkennen will, harrt noch einer endgiltigen Übersetzung. Deßgleichen kann auch die Wiedergabe der Texte, welche den folgenden Kampf der Götter mit dem Meeresdrachen schildern, in manchen Stücken nur erst als eine vorläufige betrachtet werden. Bemerkenswerth ist hier zunächst, daß das Urgewässer ti-amat mit dem Meeresdrachen, dem Drachen ti-amat, in gewisser Weise identificirt wird: bald ist es der Drache, der kämpft und bekämpft wird, bald ist es Tiamat selbst. Es scheint hier ganz dasselbe Verhältniß obzuwalten, wie zwischen dem Satan und zwischen der Schlange oder dem Drachen in der Bibel: die Schlange ist da nur das Werkzeug der Verführung. Tiamat, welche wir oben als die Allgebärerin, als die Urmutter aller vogelköpfigen Menschen, d. i. der Engel kennen lernten, nimmt somit durchaus die Stelle des biblischen Luzifer ein, welcher vor seinem Falle der erste und glänzendste aller Engel gewesen zu sein scheint. — Nun lassen wir den Hergang des Götterkampfes nach Smiths Übersetzung, jedoch in gedrängter Kürze folgen. An erster Stelle geben drei arg beschädigte Fragmente Reden und Gegenreden der Götter und

zeigen uns dieselben mit den Vorbereitungen zum Kampfe beschäftigt. Ein viertes Fragment bezieht sich auf die Anfertigung der Waffenrüstung für den Gott, welcher dem Drachen im Kampfe begegnen soll. Schwert und Bogen sind gefertigt und Anu selbst trägt sie in die Versammlung der Götter, er richtet den Bogen her und frägt, wer zuerst dieses edle Holz zur Bestrafung des Frevels spannen werde. Er verheißt, so scheint es, demjenigen große Ehre, welcher diesen Strauß bestehe. Bel-Merodach, hier in die Rolle des Erzengels Michael eintretend, erbietet sich zum Kampfe. Die spärlichen Andeutungen des Fragmentes ergänzt Smith aus den monumentalen Abbildungen, auf welchen die Darstellung des Kampfes zwischen Bel und dem Drachen in der That gar nicht selten ist: er unterbreitet uns vier verschiedene Abbildungen, welche reich an Einzelheiten sind. Der Gott erscheint jeder Zeit in menschlicher Gestalt, einmal auch mit vier Flügeln. Er trägt die Tiara, Unter- und Obergewand sind mit Stickereien und kostbaren Fransen geschmückt, Haupt- und Barthaar sind nach Art babylonischer Könige kunstreich gekämmt und geringelt. Als Waffe führt er das sichelförmige Schwert, welches auch in anderen verwandten Traditionen eine wichtige Rolle spielt, das gewöhnliche Schwert, Köcher und Bogen. In der Hauptabbildung jedoch schwingt er als Hauptwaffe in jeder Hand den Donnerkeil, welcher die Gestalt eines doppelten Dreizacks hat. Grimmerfüllt — so schildert unser Fragment den Gott — den Donnerkeil, seine große Waffe, in der Hand, jagt er daher auf seinem Wagen, entfesselt die sieben Winde, die er geschaffen, und hält nach den vier Weltgegenden sein Schwert vor dem Haine seines Vaters, des Gottes Anu. Zeichnen uns diese Züge nicht den auf Windesfittigen im Wettergewölk mit gezücktem Blitzstrahl daherbrausenden Gott: das alttestamentliche, auch den Mythologien nicht unbekannte Bild der im Gerichte sich offenbarenden Gottheit? Von der andern Seite reckt sich der Meeresdrache und stürzt sich auf den Götterkämpen los; die Bildwerke geben ihm stets die Gestalt des geflügelten Löwen mit Adlerfüßen und Adlerschwanz.

Halten wir einen Augenblick inne. Wenn der Hain des Gottes Anu, an dessen Eingang dieser Kampf vor sich geht, aller Wahrscheinlichkeit nach das Paradies ist, dann hat Bel-Merodach, welcher vor diesem Haine nach den vier Weltgegenden sein Schwert oder den Blitzstrahl hält, eine frappante Ähnlichkeit mit dem Cherub, welcher laut Gen. 3, 24 mit dem „sich wendenden Flammenschwert“ vor dem ver-

lorenen Paradiese Wache hält. Da die biblische Exegese bis zur Stunde mit diesem sich wendenden Flammenschwert nicht in's Reine gekommen ist, so erscheint es um so interessanter, zu ermitteln, wie sich die chaldäische Überlieferung ebendasselbe dachte. Ihren Commentar gibt sie uns in Wort und Bild in der Legende vom Kampfe Bels mit dem Drachen. Ihr zufolge ist das Flammenschwert der Blitzstrahl; diese Waffe ist in der Hand des Gottes nicht so sehr eine sich fortwährend nach allen Seiten wendende, also in fortwährender Drehung begriffene, sondern vielmehr eine drohend zugleich nach den vier Weltgegenden gewendete; indem der Gott in jeder Hand den doppelten, zwei Weltgegenden zugleich bedräuenden Donnerkeil führt, kann er denselben leicht ohne weitere Bewegung nach den vier Weltgegenden gewendet halten und nach jeder Seite hin den verwegenen Angreifer zurückschrecken. Die ganze Erscheinung vor dem Paradies aber stellt sich die chaldäische Überlieferung, analog andern biblischen Theophanien, als von den Phänomenen des Gewitters begleitet vor. In der Inschriftensammlung des britischen Museums befindet sich in akkadischer sowohl wie in assyrischer Sprache eine Kriegsdithyrambe, welche einem Gotte in den Mund gelegt ist, dessen Name leider verloren gegangen. Ihrem Inhalte nach würden wir sie am liebsten Bel-Merodach selbst, und zwar gerade bei Anlaß des Kampfes, welchen er wider den Drachen unternahm, in den Mund legen. Wir lassen dieselbe in der von F. Lenormant gebotenen Übersetzung[1] folgen.

„Die Götter . . . gleichwie Vögel . . . ihre Reihen sich zerstreuen (?) . . . — Angesichts des Schreckens, den ich verbreite, ungeheuer, gleichwie der Himmel, wer hält da seinen Kopf hoch? — Ich bin Herr: die schroffen Berge erzittern bis in ihre Grundvesten. — Den Berg aus Alabaster, aus Lapis und Marmor, in meinen Händen besitze ich ihn. — Geist der Abgründe, gleich einem Raubvogel, der ungestüm niederschießt auf die Sperlinge, — auf dem Berge, durch meine heldenmüthige Tapferkeit entscheide ich den Streit. — In meiner Rechten halte ich meinen Feuerdiscus, in meiner Linken halte ich den Discus des Gemetzels. — Die Sonne mit fünfzig Flächen, die erhabene Waffe meiner Gottheit, ich halte sie. — Die starke Wehr, welche die Berge zermalmt, die Sonne, deren vernichtende Kraft ihres Gleichen nicht findet, ich halte sie. — Die gewaltige Waffe, die gleich einem Windwirbel im Kreise die Leichen der Kämpfenden hinstreckt, ich halte sie. — Sie, die die Berge

[1] Etudes accadiennes. T. II. p. 75 sqq. Vgl.: Die Anfänge der Cultur, Jena 1875. Bd. II. S. 142 ff. (autorisirte Übersetzung des Werkes: Les premières civilisations).

zerschmettert, die alte Waffe Anu's, ich halte sie. — Den, der die Berge krümmt, den Fisch mit sieben Flossen, ich halte ihn. — Die flammende Klinge der Schlacht, die das aufrührerische Land verheert, ich halte sie. — Das gewaltige Schwert, das die Reihen der Tapfern niederschmettert, das Schwert meiner Gottheit, ich halte es. — Die Waffe, deren Angriffen nicht Berge widerstehen, die Hand der tapfern Männer der Schlacht, ich halte sie. — Die Freude der Helden, die Lanze, welche Kraft verleiht in der Schlacht, ich halte sie. — Die Menschen umstrickende Schlinge, den Bogen des Blitzstrahls, ich halte ihn. — Die Keule, welche die Wohnsitze des aufrührerischen Landes zermalmt, den Schlachtschild, ich halte ihn. — Den Blitzstrahl der Schlacht, die Waffe mit fünfzig Köpfen, ich halte sie. — Die . . . mit sieben Köpfen, gleich der mächtigen siebenköpfigen Schlange, ich halte sie. — Gleich der Schlange, welche die Fluthen des Meeres peitscht, wann sie angreift den Feind von vorne, — die Verwüsterin im Schlachtengetümmel, die ihre Macht über Himmel und Erde ausbreitet, die Waffe mit sieben Köpfen, ich halte sie. — Ihn, der seinen Glanz gleich dem des Tages sprühen macht, den funkelnden Gott des Ostens, ich halte ihn. — Schöpfer des Himmels und der Erde, den Gott, dessen Hand keinen Gegner findet, ich halte ihn. — Die Waffe, die ihren ungeheuren Schrecken über das Land verbreitet, — in meiner rechten Hand mit Macht, das Wurfgeschoß aus Gold und Marmor, — welches die Kraft des Gottes, der das Leben lenkt, in seinen Wunderthaten ausmacht, ich halte es. — Die Waffe, die gleich . . . das aufrührerische Land bekämpft, die Waffe mit fünfzig Köpfen, ich halte sie."

So sehr auch manche der in diesem Hymnus gebrauchten Bilder noch der Aufklärung bedürfen, so scheint uns doch kaum zu bezweifeln, daß die hier in so überschwänglicher Weise gefeierte Waffe der Blitzstrahl ist. Kehren wir jetzt zu den Großthaten Bel-Merodachs zurück. Der Text unseres (fünften) Fragmentes läßt uns nicht erkennen, ob nun der Götterheld sogleich mit dem Drachen und darauf nochmals mit Tiamat in Kampf geräth, oder ob der im Folgenden geschilderte Kampf mit Letzterer eben nur der Kampf mit dem Drachen selbst ist. Da wo der Text wieder verständlich wird, läßt sich Tiamat von einem Gotte, der als ihr Gemahl auftritt, zum Kampfe bereden.

4. „Tiamat, als sie dieß hörte,
5. trat sie auf einmal hinzu und änderte ihren Entschluß.
6. Tiamat rief und stand behende auf,
7. stark und fest umgab sie sich mit ihrer Schutzwehr,
8. sie nahm einen Gürtel (?) und legte . . .
9. und die Götter machten für sich bereit ihre Waffen zum Kampf.
10. Tiamat griff an den gerechten Götterfürsten Merodach.
11. Die Banner richteten sie auf in dem Streit gleich einer Feldschlacht.
12. Auch Bel zog sein Schwert und verwundete sie;

13. der böse Wind kam hinterher und schlug gegen ihr Gesicht.
14. Tiamat öffnete ihren Mund, ihn zu verschlingen;
15. aber den bösen Wind ließ er hineinfahren, bevor sie ihre Lippen zu schließen vermochte;
16. die Gewalt des Windes füllte ihren Magen, und
17. ihr Herz erbebte, und ihr Gesicht ward verzerrt.
18. (Der böse Wind) ergriff mit Ungestüm ihren Magen,
19. zerriß ihr Inneres und besiegte ihr Herz;
20. er kerkerte sie ein und machte ein Ende ihrem Werk.
21. Ihre Helfershelfer stunden ob ihr erstaunt,
22. als Tiamat, ihre Führerin, bezwungen war.
23. Ihre Reihen zerbrach er, ihre Gesammtheit ward zerstreut,
24. und die Götter, ihre Helfer, die ihr zur Seite gingen,
25. bebten, fürchteten und lösten sich auf,
26. der Aushauchung ihres Lebens gingen sie aus dem Weg."

Die Götter, Tiamats Bundesgenossen, fliehen; sie selbst wird in Bande geschlagen und in einen finsteren Kerker verschlossen. Stellen wir zum Schlusse der Dichtung die Wahrheit gegenüber: „Und eine große Schlacht ward im Himmel geschlagen. Michael und seine Engel kämpften wider den Drachen, und es kämpfte der Drache sammt seinen Engeln; und sie bestanden nicht, noch ward ferner ihr Ort im Himmel gefunden. Und geworfen ward jener große Drache, die alte Schlange, welche Teufel genannt wird und Satan, welche den ganzen Erdkreis verführt; geworfen ward er auf die Erde und seine Engel wurden mit ihm geworfen" (Ap. 12, 7—9). Die groteske Scene von den Winden, die dem Drachen in den Magen fahren, diese freilich suchen wir hier umsonst. Schließlich sei noch erwähnt, daß die Zeit, welche so manchen Zwiespalt ausgleicht, auch Bel mit dem Drachen versöhnt hat, und so finden wir Dan. 14, 22 zufolge einer im Heidenthum gar nicht seltenen Verirrung im Belstempel zu Babylon auch den Drachen als Gegenstand religiöser Verehrung; den Cult, welcher einzig den Himmelsmächten zukam, dehnte man aus scheuer Furcht sogar auf die von ihnen bekämpften und besiegten höllischen Mächte aus.

Blicken wir, bevor wir von diesem Sagenkreise scheiden, noch einmal auf die besprochenen Texte zurück, so ergibt sich in erster Linie, daß derselbe einen dem biblischen zwar überraschend entsprechenden, immerhin jedoch mit mythologischen Elementen bereits stark versetzten Schöpfungsbericht enthielt. Deßgleichen begriff derselbe eine Erzählung vom Sündenfall, welchen er mit den auch in der heiligen Schrift, aber nicht in der Genesis angedeuteten Katastrophen der Engelwelt auf's Innigste verflocht.

Sind auch die Fragmente, die sich zur Stunde in unseren Händen befinden, zu spärlich und dunkel, als daß sie uns erlaubten, den keilschriftlichen Sündenfallbericht mit dem biblischen zu vergleichen, so steht vorerst doch wenigstens fest, daß auch in der babylonischen Sage der Schlange oder dem Drachen die Rolle des Verführers zufiel. Nicht minder waren ihr die beiden Paradiesesbäume bekannt. Nach alledem dürfen wir von diesem Sagenkreise mit der Überzeugung scheiden, daß auch die übrigen, in den ersten Kapiteln der Genesis berichteten Vorgänge in der babylonischen Literatur ihren Ausdruck gefunden, — ja sogar mit der Zuversicht, daß fortgesetzte Nachforschungen die keilschriftlichen Urkunden auch dieser Vorgänge an's Licht fördern werden. „Daß Nachgrabungen auf babylonischem Gebiete," so schließt G. Smith sein Buch, „von all' diesen hochwichtigen Literaturwerken viel ältere Exemplare, als unsere assyrischen Copien, an denen wir uns jetzt genügen lassen müssen, zu Tage fördern würden, steht außer Zweifel. Noch ist diese Durchforschung des babylonischen Trümmerfeldes nicht in's Leben getreten; aber angesichts der auf die ganze gebildete Welt sich erstreckenden Anziehungskraft und der unendlichen Wichtigkeit des Gegenstandes läßt sich zuversichtlich hoffen, daß weiteres Suchen und Finden nicht schlummern wird, und daß Alles, was ich hier geschrieben, durch neue, vollständigere Texte und vollkommenere Erklärung überholt werden wird."

Daß diese freudige Erwartung, in welcher Smith von hinnen geschieden ist, sich erfüllen möge zur Ehre Gottes und zur glänzenden Rechtfertigung Seines heiligen Wortes, das ist unser und wohl auch jedes gläubigen Christen aufrichtiger Wunsch.

Fr. v. Hummelauer S. J.

Das Ideal der Kunst[1].

Ein Vortrag.

„Alle gute Gabe, und somit auch die Kunst, kommt von oben her, von Gott . . . Auch die Künste sind Stimmen in der Wüste; es sind

---

[1] Indem wir aus dem schriftlichen Nachlaß des P. J. B. Diel den obenstehenden Aufsatz mittheilen, sei es uns erlaubt, diesem unserem leider allzu früh verstorbenen

Teppiche, welche unter die Füße des Einzelnen geworfen werden. Die Kunst lehrt singen und loben, und liegt wie das Leben zwischen Himmel

---

Mitarbeiter auch in diesen Blättern einige Worte der Erinnerung zu widmen. Geboren zu Bonn am 16. November 1843, machte P. Diel seine Gymnasialstudien im Convicte von Fulda und trat im November 1861 in das Noviziat der Gesellschaft Jesu zu Münster. Dort begann er nach seinen ersten Gelübden das Studium der Humanität und Rhetorik, die seiner Neigung und seinen besonderen Anlagen vorzugsweise entsprachen. Aber seitdem er einmal beim Beginne seines religiösen Lebens in dem Fundament der Exercitien erkannt hatte, daß jede Sache nur insofern Werth habe vor den Augen Gottes, als sie zur Erlangung des ewigen Zieles beitragen kann, durfte ihm auch die Literatur nicht anders mehr erscheinen, denn als ein Mittel zur Ausbreitung des Gottesreiches auf Erden, und er suchte daher die ihm so reichlich gewordenen Talente im Geiste kindlichen Gehorsams gegen Gott und seine Oberen auszubilden. Als er im Jahre 1866 nach Maria-Laach geschickt wurde, um die Philosophie zu studiren, gab er sich auch dieser Wissenschaft wie später der Theologie aus vollem Herzen und aufrichtiger Begeisterung hin, denn er war sich bewußt, daß gerade aus Mangel an diesen und anderen soliden Kenntnissen die heutige schöne Literatur des ernsten Grundtones entväth und in Tändelei oder Frivolität zu verschwimmen droht. Nur die freie Zeit der Ferientage, oder wenn Krankheit ihn an schwierigeren Studien hinderte, zog er seine Dichtermappe hervor, und solchen der Ruhe entwendeten oder von körperlichem Schmerz getrübten Stunden verdanken wir die schönen Lieder, die sinnigen Novellen und die literarhistorischen Aufsätze des Verstorbenen. Die andauernde Kränklichkeit des P. Diel bewog seine Obern, ihn im Jahre 1868 zur Kräftigung seiner Gesundheit nach Montauban (Südfrankreich) zu schicken, aber auch dort duldete es ihn nicht lange, da das südliche Klima sich ihm schädlich erwies. Nach einem kurzen Aufenthalte in Maria-Laach wurde er daher theils zur Erholung, theils zur weiteren Ausbildung in seinen Lieblingsfächern an die Akademie von Münster geschickt, und besuchte dort mit dem andauerndsten Eifer die historischen und ästhetischen Vorlesungen. Im Herbst 1871 nach Maria-Laach zurückgekehrt, begann er mit um so größerem Eifer das Studium der Theologie, als er in ihm die unmittelbare Vorbereitung auf seine Berufsthätigkeit und die heißersehnte Priesterweihe erblickte. Doch war ihm kaum ein Jahr der Ruhe gegönnt. Im December 1872 mußten seine Ordensbrüder das Vaterland verlassen, und auch P. Diel, der eben krank darniederlag, begab sich auf die Reise nach England. Dieser plötzliche Klimawechsel gab jedoch seiner Gesundheit den letzten Stoß und der Tod war für ihn nur mehr eine Frage der Zeit. Sobald er so weit hergestellt war, die Seereise ertragen zu können, wurde er nach Holland und Anfangs 1875 nach Aix in der Provence gebracht. Hier empfing er endlich zu seinem höchsten Troste die heilige Priesterweihe, und sah nunmehr mit Ruhe seiner baldigen Auflösung entgegen. Andere mochten sich noch Hoffnung machen, er selbst aber drückte sich wiederholt und auf das Entschiedenste dahin aus, daß er nicht lange mehr zu leben habe. Im Herbste 1875 ordnete er daher seine Schriften, traf mündlich und schriftlich Vorkehrung für deren Verwerthung und begab sich darauf nach Castres, um während des dritten Probejahres nur für Gott und seine Seele zu leben. Gerade am Schlusse dieser Prüfungszeit, als er auf dem Punkte stand, seine reichen, emsig gesammelten Kenntnisse in einer vielversprechenden Schriftstellerlaufbahn zu verwerthen, verlangte Gott das letzte Opfer

und Hölle und öffnet beiden die Thore. Deßhalb müssen wir beten, daß die Kunst gut werde" (Cl. Brentano).

Aber nicht bloß beten sollen wir, sondern auch wirken, Jeder in seinem Kreise, daß die Kunst wieder gut werde, daß sie sich erhebe von der gegenwärtigen Erniedrigung.

Es läßt sich nun einmal nicht läugnen, daß die Kunst, und zumal die Poesie, eine Macht ist, welche tief in die fortschreitende Bildung und Entwickelung eines Volkes eingreift. Aber diese Macht in der Kunst ist fast nur die Folge jener höheren Ideen, welche den Kunstwerken zu Grunde liegen, sie beseelen und dadurch, daß sie in würdigen Formen uns entgegentreten, die Menschen veredeln, erheben und beherrschen. Und alle diese Ideen vereinigen sich schließlich wieder in dem einen großen Gedanken, die hohe Gottesoffenbarung dem Menschengeiste näher zu bringen, oder mit andern Worten, das Übersinnliche dem Sinnlichen zu vermitteln und das Irdische zum Himmlischen emporzuziehen und zu verklären. Wenn daher die Künste ihrem angestammten Beruf nicht mehr entsprechen, so ist das ein Zeichen, daß jener hohe Gedanke getrübt, verdunkelt oder gar erloschen ist; daß er keinen Enthusiasmus mehr in dem Herzen des Künstlers entfacht und dieser sich herabläßt zum Dienste niederer Begierden und eitler Ruhmsucht. „Dann aber dienen die Künste nur mehr dazu, die sociale Unordnung zu erhöhen, und wenn sie noch einen Einfluß auf die Gesellschaft ausüben, so führen sie dieselbe durch völlige Entsittlichung bis hinab zur Barbarei" (Ozanam).

Alles also kommt für die Kunst und die Civilisation darauf an, daß der Mann, welcher den heiligen Beruf des Künstlers in sich fühlt und aufrichtig mitarbeiten will an der Erziehung des Menschengeschlechtes durch die Kunst, sein Ideal erkenne und anstrebe, daß er die

---

dieses opferfrohen Herzens. Der Tod kam nicht unerwartet für ihn, der stets in Einfalt und Aufrichtigkeit den Herrn gesucht hatte. Auch war seine Seele geläutert durch lange Leiden und einen heiligen Wandel. Auf der Rückreise von Lourdes nach Holland ereilte ihn der letzte Krankheitsanfall in einem Hause seines Ordens in Toulouse, und fromm ergeben inmitten der heftigsten Schmerzen gab er am 1. August 1876 seinen Geist in Gottes Hände auf. R. I. P.

Der mitgetheilte Vortrag wurde bereits 1869 als philosophisches Disputationsthema gehalten, und ist somit eine Erstlingsarbeit des Verstorbenen, an welcher er ganz gewiß in späteren Jahren Manches geändert und verbessert haben würde. Wir glaubten sie aus Achtung vor dem lieben Verstorbenen in ihrer jetzigen Form belassen zu müssen, und auch so wird sie unsere Trauer rechtfertigen, die wir mit den vielen Freunden des Verewigten um seinen Verlust tragen.

Quelle suche, aus der er schöpfen muß, um dem Volke den Labetrunk der Schönheit klar und unverfälscht zu bieten. Welches also ist das Ideal der Kunst?

Es handelt sich hier natürlich nicht um die Aufstellung neuer Theorien, noch um eine Jagd nach neuen Gedanken; wir möchten mit Beantwortung jener Fundamentalfrage einzig und allein einen Hinweis thun auf den heutigen Verfall und die mögliche Auferstehung unserer vaterländischen Kunst und besonders unserer Poesie.

Aber was ist Kunst? Die Darstellung des Schönen. Der Begriff der Kunst also führt es mit sich, daß sie in körperlicher Gestalt das Leben des Geistes darstelle, daß sie ihre Werke aus zwei Factoren bilde, der Form und dem Gehalt, gleichsam dem Körper und der Seele. Aber da erhebt sich gleich der Streit der Schulen; Idealisten und Realisten wollen gehört und befolgt sein. Nach den Herbartianern ist die Form allein das Commensurable am Schönen, und die Kunst wird zur leeren Formenkenntniß und Formentechnik, das Princip und das Ziel der Kunst ist die Nachahmung der Natur. Aber die Vernunft sagt uns, daß eine bloß schöne Form ohne würdigen Gehalt sich ausnimmt, wie ein regelmäßiges Gesicht ohne Geist, und Niemand denkt daran, daß sich aus bloßer Liebe für die Form ein Phidias entwickelt habe. Und fiele nicht auch der Zweck der Kunst fort, wenn er in nichts Weiterem bestände, als Dubletten der Natur zu schaffen? Bei den Idealisten hingegen ist Alles Idee. Das Sinnliche geht auf, und das Kunstwerk verfließt in die farblose, in himmelweiter, kalter Ferne schwebende Idee. Μηδὲν ἄγαν, ne quid nimis rufen wir auch den Idealisten zu. Die Idee an sich mag sehr schön sein, aber wir sinnenbegabte Menschen möchten sie auch als schön gewahren. Und ist nicht das gerade der Zweck der Kunst, das schöne Übersinnliche, das in sich dem an den Körper gebannten Geist unerreichbar ist, durch das entsprechende, d. h. schöne, Gewand zugänglich zu machen?

Die Wahrheit also liegt auch hier wieder in der goldenen Mitte. In der harmonischen Durchdringung der schönen Form und des schönen Gehaltes, in dem Gleichgewichte beider wurzelt das Kunstwerk. Wenn wir mithin in der folgenden Erörterung einzig und allein vom Gehalte handeln, so wollen wir damit keineswegs den Idealisten das Wort reden, es geschieht bloß in der Überzeugung, daß unsere heutige Kunst nicht so sehr an der Form krankt als am Gehalte, und daß hier, wie im übrigen Leben, leider nur zu allgemein das Fleisch den Geist zu ersticken

droht. Unsere anfängliche allgemeine Frage nach dem Ideal der Kunst beschränkt sich mithin für unsern besonderen Zweck auf jene andere Frage: „Welcher Gehalt ist würdig, vom Künstler behandelt zu werden, und in wiefern bedingt er die Vollendung des Kunstwerkes?"

Die Kunst an sich ist die Darstellung des Schönen; insofern sie aber das Schöne sinnlich zu vermitteln hat, beruht sie auf der Poesie. Der Maler eben sowohl, als der Bildhauer, Baumeister und Musiker, bedürfen der Poesie und schöpfen aus ihr das Leben ihrer Werke. Vor Allem gilt dieses von dem Dichter, dessen Kunst den Namen „Poesie" im speciellsten und eigentlichsten Sinne trägt. Bei ihm ist Poesie die Darstellung des Schönen durch die Sprache, sei es in gebundener, sei es in ungebundener Form. Und was daher immer auf den Titel „schöne Literatur" Anspruch machen will, muß vor allen Dingen „poetisch" sein.

Was also ist poetisch, was ist Poesie? Man hat gesagt: „Poesie ist die Darstellung des Schönen durch die Sprache", oder: „Poesis est ars dicendi, quae pulchritudinis specie vera verisimili fictione exprimit", oder wie ein Franzose es ausdrückt: „Poësie est l'expression du beau idéal représenté par l'image et par l'harmonie".

Diese Definitionen sind wahr und gerecht und doch hinwiederum nicht allumfassend, nicht allgemein genug. Sie reden von der Poesie als Ausdruck der Rede, von der Dichtung im strengeren Sinne. Es läßt sich aber nicht läugnen, daß ein Gemälde, eine Musik, ein Bauwerk, endlich die Natur selbst und alles Geschaffene poetisch genannt werden kann, und daß in allen diesen Schöpfungen göttlichen oder menschlichen Geistes sich die Poesie findet und mehr oder minder vorwaltet, ja sogar vorwalten muß.

Gott, der Urheber der Poesie, hat diese Gabe in reicher Fülle über die ganze Schöpfung ausgegossen, und wenn er wollte, daß die Erde gut sei, so wollte er auch, daß sie schön und vollendet erscheine. In dieser herrlichen Harmonie der Schöpfung, in dieser wunderbaren Mannigfaltigkeit, in dieser Hoheit, Ordnung und Vollendung des Universums liegt Poesie. Sie liegt vor Allem in dem schönsten Werke der Schöpfung: in der Menschenseele. Und diese Menschenseele, sobald sie, von höherem Geiste getragen, auf dem Gebiete der Kunst thätig ist, gießt über ihre Werke die Poesie aus.

Fragen wir daher, statt jene beschränkteren Definitionen zur Grund-

lage zu nehmen, lieber einmal darnach, was wir in einem umfassenderen und allgemeinen Sinne des Wortes poetisch nennen.

Balmes stellt sich in seinen vermischten Schriften[1] dieselbe Frage und sagt: „Was ist die Poesie? wo ist sie? wer kennt sie? wer hat je ihre Grenzen bezeichnet und ihre Natur bestimmt?“ . . . Und sich selbst die Antwort gebend, fährt der spanische Philosoph also fort: „Die Poesie ist eine freie Mittheilung der Seele, eine geheimnißvolle Eingebung von oben, die in melodienreichen Tönen sich der Außenwelt offenbart, mit Vorliebe die Herrlichkeiten des Weltalls und die Scenen des menschlichen Lebens in kühnen Zügen zeichnet und diese ihre Gemälde mit den Leidenschaften und Gefühlen durchdringt, wie sie einer idealen Schönheit würdig sind. Ja, die Poesie schwingt sich selbst zu dem Ideale empor und schafft eine neue Welt, welche der Geist in einer Art von höherer Beseligung (Ekstase) entdeckte und deren Anblick das Herz mit einer unsäglichen Wonne erfüllte.“

Nach P. Gratry ist das Poetische „der Aufschwung zur höchsten göttlichen Schönheit; es ist der Zustand einer Seele, welche hinaufschwebt von der Erde zu Gott, von den Geschöpfen und durch die Geschöpfe zu dem Schöpfer selbst, dem Urgrunde aller irdischen Schönheit und Pracht.“

In ähnlicher Weise sagt auch Ozanam: „Die Poesie, im edelsten Sinne aufgefaßt, ist ein Aufschwung zu dem Unendlichen. Sie besingt Gott, wie er in der Schöpfung erkannt wird, und die unabänderliche Bestimmung des Menschen, wie sie mitten in den Wechselfällen der Geschichte zu Tage tritt.“ [2]

Führen wir endlich noch an, wie Schiller die Poesie sich selbst definiren läßt:

„Mich hält kein Band, mich fesselt keine Schranke,
Frei schwing' ich mich durch alle Räume fort.
Mein unermeßlich Reich ist der Gedanke,
Und mein geflügelt Werkzeug ist das Wort.
Was sich bewegt im Himmel und auf Erden,
Was die Natur tief im Verborg'nen schafft:
Muß mir entschleiert und entsiegelt werden,
Denn nichts beschränkt die freie Dichterkraft.
Doch Schön'res find' ich nichts, wie lang ich wähle,
Als in der schönen Form — die schöne Seele.“

(Huldigung der Künste.)

[1] Bd. III. S. 191. Einfluß der Gesellschaft auf die Poesie.
[2] Dante I. ch. IV. art. 5.

Wenn wir nun den Grundton, welcher in diesen Erklärungen ausgesprochen ist, aufgreifen, so finden wir das Hauptelement des Poetischen in dem Schönen liegen, insofern dieses rein und edel, von keiner niederen Zuthat befleckt, entweder aus den Werken der uns umgebenden Schöpfung hervorstrahlt, oder sich in unserer eigenen Brust und in den Geschicken der Menschheit als höhere, gleichsam vergöttlichte Idee von dem Alltäglichen und Niederen ablöst und, als vollendetes Ideal das Herz des Künstlers entflammend und entzündend, unwillkürlich zum würdigen Ausdruck im sinnlichen Gewande drängt.

Und somit stellen wir als Beantwortung der Frage nach dem würdigen Gehalte der Kunst den folgenden Satz auf: „Der vollendete Gehalt der Poesie ist bedingt durch ihren reinen und edlen, religiösen Grundton."

In dieser Behauptung bedarf das Wort „religiös" einer näheren Erklärung.

Wir sind weit davon entfernt, behaupten zu wollen, daß die schöne Literatur und ihre Erzeugnisse nur dann vollendet sein können, wenn sie überall das strenge Gewand des Altares tragen und nur von religiösen Dingen im strengen Sinne des Wortes reden. Wäre dem so, dann würde gar manches ausgezeichnete Kunstwerk aufhören, ein solches zu sein. Wir stimmen vielmehr mit Fr. v. Schlegel überein, wenn er sagt: „An und für sich ist das Christenthum selbst nicht eigentlich Gegenstand der Poesie, lyrische Gedichte, als unmittelbare Äußerungen des Gefühls, ausgenommen. Das Christenthum selbst kann wohl weder Philosophie noch Poesie sein, es ist vielmehr das, was aller Philosophie zum Grunde liegt . . . Auf der andern Seite aber ist das Christenthum dasjenige, was über alle Poesie hinausgeht, dessen Geist allerdings, wie überall, so auch hier herrschen, aber nur unsichtbar herrschen soll, und nicht geradezu ergriffen und dargestellt werden kann." . . . „Die indirecte Darstellung des Christenthums, der indirecte Einfluß seines Geistes auf die Poesie ist, wo nicht an sich der einzig richtige und wahre, so doch unstreitig bis jetzt der sicherste und am meisten gelungene." [1]

Eins aber verlangen wir: Geht man die Meisterwerke der Alten durch, so findet man in jenen, die doch eigentlich allein den Namen eines Meisterwerkes verdienen, ein reines sittliches Gefühl, insofern dieses auch in den Heiden naturgemäß wurzeln und herrschen mußte. Beson-

[1] Alte und neue Literatur, 9. Vorl. S. 6.

ders gilt dieß von Sophokles und Pindar, von Homer aber nur in einem gewissen Grade, wie denn schon im frühesten Alterthume einzelne tadelnde Stimmen sich gegen diesen Dichter erhoben. Und doch können wir dem Homer eigentliche Unsittlichkeit nicht vorwerfen, wenigstens dann nicht, wenn wir seine Werke von dem Standpunkte damaliger Naturanschauung betrachten und im Auge halten, daß ihm eine höhere Gottesanschauung fehlte. Bei Pindar aber tritt durchaus, wie Fr. v. Schlegel bemerkt, „das Streben auf, Alles, was in den alten Göttersagen Rohes und das sittliche Gefühl Beleidigendes lag, zu mildern und zu verschleiern" [1]. Sophokles wie Pindar erkannten, daß nur jenes dem Geiste gefallen kann, was ihm entspricht. Unsittliches aber kann wohl die Sinne reizen, wird indessen nie den Menschen, als Sinnlich-Geistigen, befriedigen. Wo die Sittlichkeit sich ihres keuschen Gewandes entkleidet, da geht die menschliche Würde zu Grunde. Und so müssen wir denn zum wenigsten von dem Dichter und Schriftsteller verlangen, daß er auf diesem rein menschlichen Standpunkte stehe, wie wir auch mit vollem Rechte an die Alten eine solche Anforderung machen. Jedoch begnügen können wir uns selbst hiermit nicht.

Der Urheber jener Bewegung, welche das ganze Fühlen und Denken der Menschheit, welche die Sitten und das ganze Staatensystem umgekehrt hat, wirkte auch auf Wissen und Kunst veredelnd und belebend ein. Die höheren göttlichen Anschauungen, welche Jesus Christus auf die Erde brachte, „lösten das Räthsel der Schönheit und Wahrheit, mit welchem der Grieche rang" [2], und verklärten und potenzirten das Reinmenschliche, welches auch in den alten Religionen schon in gewissem Grade als groß, wahr und schön erschien. Seitdem aber ist jenes, das einst den Menschen als solchen theilweise befriedigen konnte, nicht mehr fähig, seinem Geiste zu genügen. Der Mensch verlangt, sobald er Christ geworden, daß die Ideen, welche ihn selbst erfüllen, auch in den Gebilden der Kunst sich spiegeln. Aus diesem Grunde läßt es sich erklären, weßhalb wir zwar den Kunstwerth der alten Meisterwerke griechischer Dichtkunst besonders in Betreff der äußeren Formvollendung anerkennen, aber unmöglich uns in diesen Ideenkreis versenken und in ihm Befriedigung finden können. Nur insofern vermögen sie uns noch einigen Genuß zu bieten, als auch in ihnen das

[1] Alte und neue Literatur, 2. Vorl. S. 48.
[2] Weiß, Weltgeschichte, Bd. II. S. 132.

Göttliche wiederleuchtet. Denn „es gibt nun einmal keine wahre und dauernde Sittlichkeit ohne Religion, weil der Geist der Sittlichkeit der Geist Gottes ist“ [1]. Und wenn wir daher den Alten in ihren dichterischen Meisterwerken Sittlichkeit zugestehen, so müssen wir auch zugeben, daß selbst schon in ihnen sich eine relative Erhebung und Veredlung des Reinmenschlichen, mithin der religiöse Grundton findet. Wir thun dieses, indem wir der Ansicht huldigen, welche Veit in seinem Aufsatze über christliche Kunst vor Kurzem aussprach: „Da der Geist dessen, durch den alle Dinge erschaffen wurden, von Anbeginn in lebendiger Thätigkeit auf mannigfaltige Weise sich kundgab und mittheilte, so könnte man mit Fug und Recht sagen, daß es im Grunde genommen nie, selbst in der Vorzeit, ehe Christus auf Erden erschien, eine der höheren Weihe entsprechende Kunst gab, die nicht als eine Emanation von ihm im weitesten Sinne wohl auch als eine ‚christliche‘ zu bezeichnen wäre. Wir kennen keinen andern Quell alles Wahren und Schönen, als Ihn, von dem es heißt, daß er jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt . . . Wenn man von diesem Gesichtspunkte, anstatt sie vornehm zu ignoriren, wie es bisweilen geschieht, die Kunstwerke des Alterthums betrachtet, und zwar nicht nur die plastischen Meisterwerke und ihre Bauten, sondern auch die Aussprüche ihrer die volle Wahrheit ahnenden Weisen, sowie ihre erhabenen Dichtungen, so wird man ihren Werth und ihre Bedeutung vielleicht besser würdigen, als wenn man versucht, sich auf den heidnischen Standpunkt zu versetzen, was ohnehin für uns eine vergebliche Mühe wäre, da die ganze uns umgebende Welt eine andere geworden ist.“ [2]

Ist aber diese höhere Weihe und Veredlung der Kunst selbst schon bei den Alten vorhanden, so dürfen wir sie gewiß von einem christlichen Dichter und Künstler in weit vorzüglicherem Grade erwarten. Und wir dürfen sie nicht bloß erwarten, sondern müssen sie von ihm fordern als eine strenge Pflicht, der er sich als Mensch und Christ nicht entziehen darf, wenn anders er seinen Beruf aufgefaßt hat, wie er ihn auffassen muß. In diesem Sinne stellen wir jenen Satz auf, daß der vollendete Gehalt der Poesie bedingt ist durch ihren reinen, edlen und zwar religiösen Grundton. Das Wort „religiös“, welches wir anwenden, soll also heißen: Was in seinem Gehalte dem

---

[1] Bone, Lesebuch. Einleitung Nr. 1.

[2] Veit, Über christliche Kunst. Frankfurter Broschüren, V. Jahrg. Nr. 2.

Menschen als sinnlich-geistigem Wesen, und zwar dem durch die Religion veredelten Menschen widerstrebt, dem muß der Dichter und der Künstler überhaupt seine Spiegelkraft entziehen. Denn es kann niemals der ganzen Seele wohl thun, und deßhalb auch nicht wahrhaft schön, kein Kunstwerk im vollsten Sinne des Wortes sein, mag die dichterische Formbildung auch noch so sehr von dem Reize der Wahrheit begleitet sein.

Daß wir mit vollem Rechte obigen Satz stellen, werden wir nun im Folgenden zu beweisen suchen, und zwar zuerst aus dem Objecte, wie aller Kunst, so auch der Poesie, nämlich dem Schönen. Ein Blick auf den Ursprung der Kunst nach den Überlieferungen hervorragendster Culturvölker, sowie auf den jeder wahren Kunst innewohnenden ethischen Zweck, wird uns weitere Beweismomente an die Hand geben.

I. Was ist Schönheit? Es ist schwer, hierauf eine Antwort zu geben, die in jeder Beziehung genügend und allumfassend wäre. Wir vermögen es zwar, die Schönheit zu erklären und einzelne ihrer charakteristischen Eigenschaften anzudeuten, sind aber nicht im Stande, die Frage zu beantworten, worin das Wesen der Schönheit besteht. Und dennoch ist das Schöne kein leeres Wort, sondern dem subjectiven Begriffe entspricht eine bestimmte objective Art des Seins außer uns, und wo diese dem Menschen klar und lichtvoll entgegentritt, sei es in der Natur, sei es in den Werken der Kunst, da muß er unwillkürlich ausrufen: „Das ist schön!“

Wir haben es hier selbstverständlich nicht mit der Frage zu thun, was für rein geistige Wesen schön sei, noch auch, ob rein geistige Wesen ohne irgend welche sinnliche Vermittlung für uns schön seien. Ob der Engel, ob Gott formaliter schön seien, das liegt außer dem Bereich einer Untersuchung, die es bloß mit dem Objecte der Kunst, also höchstens mit dem Kunstschönen zu thun hat. In das Wesen dieser Schönheit müssen wir eindringen und wenigstens in etwa dasselbe zu bestimmen suchen, weil gerade aus dieser Bestimmung sich von selbst die Wahrheit unseres aufgestellten Satzes ergibt.

Ohne uns auf die vielen Definitionen einzulassen, welche im Laufe der Zeiten von dem Schönen gegeben wurden, nehmen wir aus ihrer Zahl nur drei heraus, weil auf sie alle anderen mehr oder weniger zurückkommen. Wir sagen: alle andern, indem wir darunter jene verstehen, welche noch die menschliche Würde achten und wahren. Denn auf Definitionen, wie die folgende: „Das Schöne ist das Sichselbsterscheinen, Sichselbstvergegenständlichen der menschlichen Liebe am

sinnlichen Dasein“ [1], können wir uns nicht einlassen. Sie sind eben der Reflex des krassesten Materialismus und Sensualismus, welcher in der Kunst die Nacktheit als Princip und Ideal aufstellt, unbehindert aller Scham und Sittlichkeit. Ist die Kunst aber einmal so weit gekommen, so sinkt sie tief unter das Heidenthum hinab und verdient weder den ehrenden Namen, den man ihr beilegt, noch irgend welche Berücksichtigung.

Die drei Definitionen, auf welche wir hier näher eingehen wollten, sind die des Plato, des hl. Augustinus und des hl. Thomas.

Plato definirt das Schöne: „Pulchrum est splendor veri,“ das Schöne ist der Abglanz des Wahren.

Der hl. Augustinus: „Das Schöne ist die Einheit in der Mannigfaltigkeit,“ unitas in varietate.

Und endlich der hl. Thomas: „Pulchrum respicit vim cognoscitivam; pulchra enim dicuntur, quae visa placent,“ das Schöne ist ein Object der Erkenntnißkraft; schön nennen wir jene Dinge, deren Anblick gefällt.

Die Definition des hl. Thomas gibt das Verhältniß des objectiv Schönen zu unserem Erkenntnißvermögen an. Sie deutet sowohl auf den inneren Urgrund des Schönen hin, als auch auf die Bedingungen, unter welchen das objectiv Schöne von den Menschen als schön erkannt wird. Daher kommt es, daß sie bereits sowohl die Definition des hl. Augustinus umschließt, welcher vorzüglich auf jene Bedingungen hinweist, als auch den psychologischen Grund angibt, weßhalb Plato das Schöne den Abglanz des Guten nennt. Diese Definition des hl. Thomas soll uns daher auch hauptsächlich als Richtschnur zur Ermittelung des Schönen dienen. „Das Schöne ist also ein Object der Erkenntnißkraft; schön nennen wir jene Dinge, deren Anblick uns erfreut.“

Es fragt sich nun vorerst, was hier unter dem Worte „visa“ im Sinne des hl. Thomas verstanden wird. Das Sehen ist an und für sich ein Act des Auges. Wie aber jede Erkenntniß von außen beginnt und, sich immer mehr vergeistigend, allmählich bis zur höchsten Art der Erkenntniß aufsteigt, so bezeichnet auch das Wort „visa“ zwar zunächst den Act eines äußeren Sinnes, aber analog zugleich die Thätigkeit einer ähnlichen geistigen Kraft — des Verstandes.

---

[1] Gubitz, Neue Grundlegung der Wissenschaft vom Schönen und der Kunst.

Schön ist demnach im weiten Sinne, was dem durch das Auge thätigen Geiste gefällt, oder mit andern Worten, was überhaupt unser sinnlich-geistiges Erkenntnißvermögen befriedigt. Denn der Ausdruck, welchen der hl. Thomas gebraucht, ist allgemein zu nehmen und nicht auf den Sinn des körperlichen Auges allein zu beziehen. Der Act des sinnlichen Sehens ist nämlich für den Menschen nicht etwas Abgeschlossenes, in sich Vollendetes, sondern vielmehr nur der Anfang einer höheren erst beginnenden Thätigkeit, und somit kann jenes „Gefallen" erst dann völlig eintreten, wenn der ganze Proceß in sich vollendet ist und sein natürliches Ziel erreicht hat. Diesen Abschluß erhält er, sobald die vorzüglichste Operation unseres Geistes, das Erkennen, vollbracht ist. Zweck des Auges, sowie aller übrigen sinnlichen Wahrnehmungsvermögen wird somit kein anderer sein, als jene Erkenntniß zu vermitteln, durch welche der Verstand nach vollkommenem Erfassen des Gegenstandes beruhigt und befriedigt wird.

Hieraus ersehen wir bereits, wie der hl. Thomas das Wort „visa" nicht von dem Auge allein, sondern von der ganzen Erkenntnißfähigkeit versteht und wie dasselbe in diesem Sinne auch als gleichbedeutend mit „cognita" oder „intellecta" aufzufassen ist. Diese Wahrheit wird übrigens vom heiligen Lehrer ausdrücklich bestätigt, wenn er sagt: „Pulchrum respicit vim cognoscitivam" (das Schöne ist Object des Erkenntnißvermögens).

Das Schöne steht folglich in enger Verbindung mit dem Erkennen des Menschen. Ist dieß aber der Fall, so muß es nothwendig ein würdiges Object unserer Erkenntnißkraft sein, und es ergibt sich hieraus die Frage, in wiefern es ein solches sein wird.

Unser Verstand ist eine rein geistige Fähigkeit, sein Object muß daher gleichfalls seinem Wesen proportionirt, ein geistiges sein. Andererseits aber ist, wie wir bereits oben sahen, der Verstand nicht für sich allein thätig, sondern hängt vielmehr in seiner Erkenntniß von den sinnlichen Wahrnehmungen ab. Das eigenthümliche Object unseres Erkennens ist somit zwar ein geistiges, aber ein geistiges im Sinnlichen, d. h. die sinnlich vermittelte Idee; τὸ „intelligibile in sensibili".

Wenden wir dieses auf das Schöne an, so folgt, daß ein Object nur dann im weiten Sinne schön sein und gefallen kann, wenn es eine Idee im sinnlichen Gewande vorstellt, oder wenn der sinnlichen Erscheinung ein intelligibler Grund unterliegt.

Und somit ist nicht zu läugnen, daß beim Anblicke des Schönen

zunächst die darin liegende Idee unsern Geist befriedigt und daß von ihrer größeren oder geringeren Vollendung der größere oder geringere Grad des Schönen an sich bedingt wird.

Wann aber ist die Idee vollendet und wann vermag sie den Geist zu befriedigen?

Auch diese Frage müssen wir lösen, denn der hl. Thomas verlangt, daß das Schöne gefalle. Das Gefallen aber besteht in der Befriedigung der Fähigkeit, welche hinwiederum vollkommen befriedigt ist, wenn sie ihr Object gefunden hat.

Der menschliche Verstand ist eine Fähigkeit der Seele. Die Seele aber ist das Ebenbild Gottes, und zwar nicht nur nach ihren geistigen Vermögen, sondern auch nach ihren geistigen Thätigkeiten. Aus diesem Grunde kann sie allein unter allen Erdengeschöpfen denken und wollen, und besitzt den erhabenen geheimnißvollen Vorzug, zu denken und zu wollen in ähnlicher Weise wie Gott. Und nicht genug. In Folge dieser Ebenbildlichkeit denkt die menschliche Seele die Gedanken Gottes nach, die sich in den Wundern der Schöpfung spiegeln, will sie die Güter, welche der göttliche Wille ihr vorgeführt hat. So strebt sie ihrem Ursprunge gemäß nach demselben hohen Ziele, wornach Gott streben würde, wenn in Gott ein Streben wäre, und sucht ihren Genuß darin, worin Gott seine unendliche Glückseligkeit findet. Diese Glückseligkeit aber besteht für Gott darin, daß er sich selbst erkennt und in sich alle Dinge, und daß er in diesem Erkennen die höchste Wahrheit besitzt, weil er sich selbst besitzt — er, die ewige Wahrheit.

Somit wird auch der menschliche Geist als Ebenbild Gottes nur in der Wahrheit seine Befriedigung und sein Glück finden, und sie allein das ihm eigenthümliche Object sein. Daher dieß Ringen nach einer Glückseligkeit, die wir auf Erden nie erreichen können, weil sie nur in einer andern Welt zu finden ist; daher aber auch jene Befriedigung, wenn uns ein Schatten dieser Seligkeit in der Erkenntniß des Wahren entgegentritt. Und diese Befriedigung wird um so größer sein, je leuchtender und strahlender sich die Wahrheit offenbart.

Nur dann vermag also die Idee unsern Verstand zu beseligen, wenn sie wahr ist; und haben wir oben gesagt: „Schön ist, was eine Idee im sinnlichen Gewande darstellt," so können wir jetzt bereits weiter gehen und aufstellen: „Schön ist die Wahrheit im sinnlichen Gewande."

Hiermit stimmt auch Plato überein, wenn er das Schöne als „den

Abglanz des Wahren" definirt. Daß wir aber hier unter dem Wahren die unendliche Wahrheit verstehen, wie dieß von Einzelnen geschieht, ist nicht nöthig, außer insoferne alle Wahrheit durch ihre Übereinstimmung mit der ewigen göttlichen Wesenheit zur Wahrheit wird.

Nach dem Gesagten könnte Jemand den Satz aufstellen: „Das Schöne ist also eine rein geistige Eigenschaft. Denn nach den obigen Beweisen muß das Schöne vor Allem den Verstand befriedigen, das Object des Verstandes aber ist nothwendig ein geistiges, also ist auch das Schöne vor Allem eine geistige Eigenschaft, und das sinnliche Gewand dient nur dazu, die Idee dem Geiste zu vermitteln."

Wäre dem so, dann müßte das Schöne nothwendig ein rein transcendentaler Begriff sein, und das Wahre, Gute, Eine müßte unwillkürlich auch schön sein. Dann müßten in strenger Folgerung gerade die abstractesten Dinge uns als die schönsten erscheinen und uns den vollkommensten Genuß bereiten, obgleich doch nach der Erfahrung eher das Gegentheil der Fall ist. Dann würde ferner alle Kunst Wissenschaft und alle Wissenschaft Kunst sein, dann würde die Schönheitstheorie sich in eine Moralphilosophie verwandeln, alles Wahre und Sittliche einfachhin ohne alle Nebenbeziehung auch schön sein und daher auch der Philosoph Künstler d. h. Bildner des Schönen sein.

Wir behaupten daher mit Bestimmtheit, daß die Schönheit nicht eine rein geistige Eigenschaft der Dinge ist, sondern zwei Elemente umfaßt: die Idee, d. h. die Wahrheit, und den sinnlichen Ausdruck derselben. Beide Factoren haben ihre volle Bedeutung und aus der Vereinigung und Harmonie beider entspringt die Schönheit. Denn das sinnliche Gewand soll nicht bloß dazu dienen, die Wahrheit klar und wirksam zu gestalten und auszudrücken, sondern steht auch in inniger Beziehung zu jener Befriedigung, welche wir beim Anblick des Schönen empfinden.

Auch hiefür stützen wir uns auf den hl. Thomas. Weil er diese beiden Factoren verlangt, deßhalb sagt er „quae visa placent". Denn aus ihnen entspringt dieß Gefallen. Es ist dieß ein ganz besonderes und nur beim Anblick des Schönen entstehendes Gefühl, das nichts gemeinsam hat mit dem Genusse, den wir bei Erkenntniß einer Wahrheit empfinden, noch auch mit der Befriedigung, welche die Folge einer guten Handlung ist. Dieß Gefallen ist vielmehr eine Vereinigung von edlem, sinnlichem und geistigem Genusse und steht zunächst in keiner Beziehung weder zu dem Verlangen, noch zu einem andern Gefühle.

Nicht umsonst wählt der Heilige ferner das Wort „visa“, wenn er das Schöne definirt. Er setzt deßhalb nicht cognita oder intellecta, weil er eben verlangt, daß die Schönheit nicht bloß den Verstand, sondern den ganzen Complex der Erkenntnißvermögen befriedige. Darum sagt er auch ganz allgemein: „Das Schöne steht in enger Beziehung zu dem Erkenntnißvermögen“ (Pulchrum respicit vim cognoscitivam). Denn zu dem Erkenntnißvermögen gehören auch die Sinne und somit fordern sie gleichfalls ihren Genuß und ihre Befriedigung. Diese werden sie aber nur dann erhalten, wenn sie etwas ihrem Wesen Entsprechendes in dem schönen Objecte finden. Dieß Entsprechende ist das sinnliche Gewand und seine eigenthümliche Schönheit, und diese Schönheit hinwiederum ist jene Klarheit, welche mit Gewalt in die Sinne fällt und sich als plastische unmittelbare Anschauung offenbart. Sie ist die Einheit in der Mannigfaltigkeit, d. h. jene Vielheit der Formen und Töne, die sich zu einem harmonischen, geistig belebten Ganzen verbinden. Sie ist mit einem Worte die Ordnung, die Übereinstimmung der Idee mit ihrem Gewande und des Gewandes mit der Idee, der Theile mit dem Ganzen und des Ganzen mit all' unseren Erkenntnißvermögen.

Tritt uns das Wahre in einem solchen Gewande vor die Seele, dann vermittelt es uns wahrhaft den Genuß des Schönen. Und deßhalb darf nicht die Idee als solche und daneben die Form als solche sich geltend machen, noch auch können Form oder Idee für sich allein genügen, sondern beide müssen in lebensvoller Einheit verbunden erscheinen, wie der menschliche Leib mit dem Ausdrucke der Seele. Das sinnliche Gewand ist nur die schöne Knospe, in welcher die Blume verborgen liegt, aber die Knospe muß in ihrer Weise vollendet sein, damit die Blume sich in ihrer ganzen Reinheit und Pracht entwickle. Auf die Harmonie dieser beiden Elemente weist Plato hin, wenn ihm das Schöne als der Abglanz des Wahren gilt, und Göthe spricht das Nämliche aus in den Worten:

„Aus Morgenduft gewebt und Sonnenklarheit,
Der Dichtung Schleier aus der Hand der Wahrheit.“
(Widmung, 13. Strophe.)

Wollten wir einen Blick auf die Natur werfen, so würden wir auch dort diese Behauptung bestätigt finden. Die ganze Schöpfung ist nach einem Ausspruche Sailers „das Schöne als Offenbarung des Guten und Wahren“. — Das weite Weltall ist der göttliche Ausdruck des Schönen. In diesem unermeßlichen Baue, in welchem sich der gött-

liche Künstler uns offenbart, hat er in sinnlicher Form jene Ideen niedergelegt, die er in seinem eigenen Wesen schaut und erkennt. Diese Millionen von lebenden und leblosen Geschöpfen in dem Universum; unsere Erde mit ihren weiten Ebenen und dem Felsengrund, der gleich mächtigen Säulen die Urgebirge trägt, darüber das Himmelsgewölbe mit den Millionen neuer Welten, und endlich der Mensch, die Krone der ganzen Schöpfung — dieß Alles ist schön. Es ist schön, weil sich darin die göttlichen Ideen spiegeln, aber doch ganz besonders, weil sie einen solchen Ausdruck fanden, dem nichts gleichkommt an Mannigfaltigkeit der Conturen, an Leichtigkeit der Formen, Reinheit der Zeichnung, an Ebenmaß und Vollendung der kleinsten Theile und vor Allem an Harmonie des Ganzen.

Deßhalb bemerkt Ozanam schön und richtig: „In der geheimnißvollen Wechselbeziehung alles Geschaffenen zu dem Schöpfer, wie sich diese in den Ideen Gottes findet und sich dem Menschen in den Werken der Schöpfung offenbart, liegt das Ideal der Schönheit.“ [1]

Und so könnten wir denn als Folgerung aus allem bis jetzt Gesagten die vorläufige Definition des Schönen aufstellen: „Das Schöne ist die Wahrheit im sinnlichen Gewande“, indem wir beide Elemente gleichmäßig betonen.

Eines nur haben wir noch zu erörtern. — Was immerhin uns als schön erscheint, wird stets eine Wahrheit im sinnlichen Gewande sein. Aber ist auch das Umgekehrte der Fall? Kann jede versinnlichte Wahrheit schön genannt werden, wenn nur die Form der Idee entspricht?

Die Lösung dieser letzten Frage wird uns den schließenden Beweis liefern für unsern aufgestellten Satz: „Das Ideal der Poesie ist durch den reinen und edlen, religiösen Grundton bedingt, auf welchem sie fußt.“

Die Frage selbst beantworten wir mit einem entschiedenen „Nein“. Nicht jede Wahrheit, und besäße sie auch den vollendetsten sinnlichen Ausdruck, ist schön. Und warum?

Alle Wahrheit wird formaliter zur Wahrheit durch die Übereinstimmung mit einem erkennenden Verstande. Aus diesem Grunde nennen wir einmal die Dinge wahr, insofern sie ein Abbild der ewigen Wesenheit Gottes sind und in Gott schließlich ihren Ursprung, ihr Sein und

[1] Mélanges, Progrès par le Christianisme. T. I. p. 118.

ihre Nothwendigkeit haben. Von dieser Wahrheit reden wir in unserer Definition des Schönen nicht.

Noch eine andere Wahrheit findet sich nämlich in den geschaffenen Wesen, jene, wodurch sie fähig sind, sich dem menschlichen Verstande zu offenbaren und in ihm jene Gleichförmigkeit hervorzurufen, vermittelst welcher wir erkennen, daß die Sache so ist und nicht anders sein kann. Diese Wahrheit müssen wir freilich in dem Schönen finden; es muß mit unserem Verstande übereinstimmen, so zwar, daß es ganz dasjenige ist, was es sein soll und als was es uns erscheint.

Aber wir verlangen noch mehr.

Wir können ein Ding als wahr erkennen, es in einem sinnlichen Gewand erkennen, ja dieses Gewand kann sogar in der vollkommensten Weise der Idee entsprechen — und dennoch gibt es Fälle, in denen wir einem solchen Gegenstande nicht den Begriff „schön" beilegen, noch beilegen dürfen. Woher diese Erscheinung?

Unsere Erkenntnißvermögen besitzen dann freilich die Wahrheit und somit Befriedigung, wenn sie ihr Object erreicht, sich demselben gleichförmig gemacht haben. Aber alle diese Vermögen sind nichts anderes als Werkzeuge der einen menschlichen Natur, und wonach sie streben, das muß hinwiederum auch dieser zur Vervollkommnung gereichen. Und weil nun diese Natur gewisse Normen und Gesetze hat, in denen sie sich bewegen und nach denen sie sich in ihrer Thätigkeit richten muß, so kann nur jenes sie vervollkommnen, nur jenes ihr als wahr und gut erscheinen, was mit diesen Normen und Gesetzen übereinstimmt.

Welches sind nun diese Normen?

Es sind die ewigen Wahrheiten, wie sie in der göttlichen Vernunft sich finden, und insofern sie die Leitung der Geschöpfe betreffen, das Naturgesetz constituiren. Dieses Gesetz ruht in Gott als dem höchsten Beherrscher und Lenker der Welt; und ist die Richtschnur, nach welcher er jedes Ding zu seinem Ziele leitet [1].

Der eigentliche Zweck dieses Gesetzes ist also, die einzelnen Geschöpfe sowohl zu ihrem besonderen Ziele, als zu dem allen gemeinsamen hinzuleiten. Da aber die Geschöpfe nach der Erreichung dieses Zieles vermöge thätiger Kräfte streben, die Gott ihnen verlieh, so folgt, daß in diesen Kräften eine gewisse Participation des ewigen Naturgesetzes nie-

---

[1] „Ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum." S. Thom. S. th. I. II. qu. 93. art. 1.

dergelegt ist. Dieses gilt sogar von den vernunftlosen Wesen, denn auch sie haben derartige Kräfte, sollten sie auch nichts weiter als ein einfaches in ihnen niedergelegtes Streben sein. — Die vernünftigen Geschöpfe jedoch werden von der göttlichen Vorsehung in ganz besonderer Weise geführt, indem *sie* mit freier Überlegung nach ihrem Ziele streben. Auf diese Art nehmen sie Theil an der göttlichen Vorsehung, sowohl in Bezug auf ihre eigenen Handlungen, als hinsichtlich der anderen Wesen, die ihnen untergeordnet sind. Ihre Theilnahme an dem ewigen Gesetze besteht daher nicht bloß in einem instinktmäßigen Streben, sondern in der freien vernünftigen Erkenntniß, vermittelst derer sie sich selbst und ihre natürlichen Neigungen nach der von dem Schöpfer beabsichtigten Ordnung richten.

Diese nothwendige Theilnahme an dem ewigen Gesetze bildet das sogenannte natürliche Sittengesetz. Und in Folge dieses Gesetzes ist *Sittlichkeit*, im *strengen Sinne* des Wortes, Pflicht des Menschen. Deßhalb muß er an Alles den Maßstab der Sittlichkeit legen, und wo immer ein Gegenstand diesen sittlichen Anforderungen nicht entspricht, muß er ihn als seiner Natur widerstrebend mit Abscheu zurückweisen.

Wenden wir dieses auf das Schöne an, so werden wir einsehen, daß ein Kunstwerk nur dann uns vollkommen befriedigen wird, wenn es der Sittlichkeit nicht verletzend gegenübertritt. Aus diesem Grunde stellen wir auch an die Alten diese Anforderung und stellten sie diese an sich selbst. Kaiser Augustus sandte den Ovid in die Verbannung, weil er in einem seiner Werke die nackte Unsittlichkeit verherrlichte. Und Aristoteles verlangt, daß die Personen des Dramas das Sittlichkeitsgefühl nicht verletzen, wenn er sagt: „Was den Charakter und die Sitten der Personen betrifft, so müssen vier Dinge im Auge gehalten werden: Zuerst und vor Allem, daß sie sittlich gut seien."

Diese Wahrheit also, welche mit dem natürlichen Sittengesetze übereinstimmt, ist schön, wenn sie im würdigen schönen Gewande erscheint. Aber sie ist noch nicht die *ganze* Schönheit, weil *nicht* die *ganze* Wahrheit. Sie ist vielmehr, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, das Schöne in seiner Absonderung von aller höheren göttlichen Bürgschaft, einzig fußend auf der Naturreligion, die Gott in jedes Menschenherz gepflanzt hat. Ihr huldigt das ganze moderne Heidenthum mit seiner Humanitätsreligion, wenn anders es nicht im Realismus versumpft. Für den Christen aber, der nicht mehr auf

dieser Stufe steht, gibt es ein höheres Ideal und muß es ein solches geben.

Und welches ist dieses?

Das Naturgesetz wurde durch das Christenthum klarer ausgeprägt, mehr vermittelt, höher und fester begründet. Was früher nur in allgemeinen dunklen Umrissen in der menschlichen Brust verborgen lag und damals schon verhältnißmäßig so schöne Blüthen trug: das ist im Christenthume aufgesproßt, hat sich entwickelt und den ganzen Menschen mit all' seinen Fähigkeiten und Anschauungen für immer durchdrungen. Das natürliche Sittengesetz wurde zur positiven religiösen Norm und diese zur Richtschnur alles Handelns und Denkens. Als der Welterlöser in dem armen Stalle zu Bethlehem geboren wurde, da ging dieser Stern auf, und strahlte in die Nacht des Heidenthums und ward zur lichten Sonne, die einen Glanz verbreitete, wie ihn die Welt noch nie gesehen. Diese Sonne ist Christus Jesus: „das Licht zur Erleuchtung der Heiden und zur Verherrlichung des Volkes Israel" (Luc. 2, 32). Der Glanz aber, welchen diese Sonne ausstrahlt, sind die Gesetze des Christenthums, nach denen wir Alles beurtheilen müssen und in deren Lichte auch die Schönheit eine andere wurde.

Und wenn uns daher ein Kunstwerk entgegentritt, so schauen wir gleichsam zuerst in dieses göttliche Licht, und nur dann, wenn, von seinen Strahlen erhellt, kein Stäubchen sich entdecken läßt: nur dann können und dürfen wir sagen: „das ist schön". Es ist *schön*, weil *wahr in sich*, weil übereinstimmend mit *unsern einzelnen Fähigkeiten* wie mit unserer *ganzen Natur*, weil endlich harmonirend mit all' unseren *Anschauungen* und mit den ewigen Gesetzen, deren klare Erkenntniß wir dem Christenthum verdanken.

So hätten wir denn endlich eine Definition des Schönen gefunden, die freilich christlich ist, aber auch, weil sie dieß ist, am meisten mit den Grundsätzen der Vernunft übereinstimmt.

Wir nennen das Schöne „die Wahrheit im sinnlichen Gewande", indem wir die Wahrheit so verstehen, wie unsere Schlußfolgerungen sie ergaben.

Nach der nun aufgestellten Definition des Schönen ist es nicht schwer, den Beweis zu ziehen für unseren Satz: „Das Ideal der Kunst ist bedingt durch den reinen, edlen und zwar religiösen Grundton, in welchem sie wurzelt und aus dem sie sich naturgemäß entwickelt."

Ihr Ideal wird demgemäß die Kunst erreichen, wenn sie das wahr=

haft Schöne darstellt und zwar in einer so vollkommenen Weise, als es ihr nur gegeben ist. Das wahrhaft Schöne aber, wie wir es oben definirten, ist nicht nur rein und edel, d. h. entsprechend dem natürlichen Sittengesetz, sondern geradezu christlich religiös. Denn es drückt stets jene Wechselbeziehung zwischen dem Irdischen und Übernatürlichen, zwischen dem Vergänglichen und Ewigen, zwischen der menschlichen Natur und dem geoffenbarten christlichen Sittengesetze aus, worauf die Religion fußt und was wir als religiös benennen.

Nie und nimmer wird daher eine Kunst ihr Ideal erreichen, wenn sie zu einer anderen Schönheit zurückgreift. Es ist im Gegentheile thöricht, eine Zeit zurückzurufen, die zwar eine gewisse Schönheit kannte und verwirklichte, aber nicht jene, welche die einzig wahre, das christliche Ideal. Das heißt die Kunst dem Abgrunde zuführen, denn es ist sogar unmöglich, die rein menschliche Schönheit dauernd auszuprägen und darzustellen, wenn man die leitende übernatürliche Kraft des Christenthums verschmäht. Dann folgen der Realismus und Sensualismus der Kunst, ihr Verfall wie zur Zeit der Renaissance, dann folgen Ideale des Fleisches und Principien wie das folgende: „Zweck der Kunst ist die Darstellung des sinnlichen Menschen."

Somit glauben wir mit Recht unsern Satz aufgestellt und seine Wahrheit aus dem Objecte der Poesie gefolgert zu haben. Hiermit stimmt auch Stamminger überein, wenn er sagt: „Die Kunst empfängt ihre Nahrung von der Religion. Ihre Wiege stand immer im Schatten der Altäre; sie ist nicht die Dienerin, sondern mehr — sie ist die Tochter jener. Als solche lebt sie das Leben ihrer Mutter mit und stirbt auch ihrer Mutter Tod. Es wird daher nur ein vergebliches Bemühen sein, die Kunst einer Zeit wieder zu erwecken, wenn sich deren Glauben nicht wieder beleben läßt. Was gerettet werden kann, ist die Technik, nicht der Gehalt." [1]

Göthe beschließt seinen „Faust" mit den Worten:

„Alles Vergängliche
Ist nur ein Gleichniß;
Das Unzulängliche,
Hier wird's Ereigniß."

Mit diesen Worten wollen auch wir diesen Abschnitt beschließen. Vergänglich ist die Kunst, wie alles Geschaffene, und nur ein Gleichniß

[1] Chilianeum. Neue Folge, 1. Heft.

des Ewigen, der höchsten, erhabensten Wahrheiten. Aber wenn sie diese Wahrheiten im Gleichnisse darstellt, dann wird auch das, was unzulänglich schien, ein Ereigniß; die Kunst empfängt eine höhere Weihe und verkündet in einer verwilderten feindseligen Zeit Gottes Größe und seine Wunder.

(Fortsetzung folgt.)

J. B. Diel S. J.

Joseph Velamin Rutski und der hl. Josaphat Kuncewicz,

die beiden Vorkämpfer der Union von Brest.

---

1. Die Reform des Basilianer-Ordens.

Die Union von Brest war geschlossen und hatte die ersten Angriffe des Schismas siegreich abgewiesen. Aber damit war doch nur der erste heilsame Schritt zu der inneren Wiedergeburt der in der langen Zeit ihrer Lostrennung vom mystischen Leibe Christi so tiefgefallenen ruthenischen Kirche gethan. Ihr Metropolit, einige ihrer Bischöfe und eine kleine Zahl ihrer Geistlichen hatten den Primat des hl. Petrus anerkannt und waren zur Einheit der heiligen Kirche zurückgekehrt. Ganz dasselbe war schon anderthalb Jahrhunderte früher unter dem großen Cardinal Isidor nach der Florenzer Union geschehen und doch hatte damals die Vereinigung des Metropoliten mit Rom nicht die lebendige Vereinigung der Heerde mit der römischen Mutterkirche zur Folge gehabt, und so kam es, daß ein späterer Metropolit ohne alles Widerstreben seitens der Gläubigen das alte Schisma wieder erneuern konnte. Wollte die Union von Brest nicht früher oder später das gleiche traurige Schicksal theilen, so mußte jetzt mit Kraft und Erfolg die innere Wiedergeburt der ruthenischen Kirche in Angriff genommen werden. Nur wenn es gelang, würdige Priester zu bilden, war der Bestand der Kirchenvereinigung gesichert.

Allein gerade das schien, menschlich betrachtet, ein Ding der Unmöglichkeit. Wir haben in einem früheren Aufsatze den hoffnungslosen Zustand der ruthenischen Kirche beschrieben. In einem Ritus, der seinen Priesterstand nicht durch die Anforderung des Cölibates über die

Sphäre des Alltagslebens erhebt, wird der Priester nur allzubald auf die Linie jener Popen hinabsinken, die von der Würde ihrer übernatürlichen Weihe und Sendung keine Ahnung mehr haben. Wie sollte sich da ein würdiger Nachwuchs bilden? Wo waren die Lehrer, wo die Anstalten, die einen ruthenischen Klerus schaffen konnten, welcher im Stande war, die durch die Vereinigung mit dem Leben-spendenden Borne der Kirche eröffneten Gnadenquellen dem armen, unwissenden Volke zu vermitteln? Zwar bestand seit Jahrzehnten das auf Possevins Verwenden auch den Ruthenen geöffnete Jesuitencollegium von Wilna; allein es scheint nur in geringem Maße von Ruthenen besucht worden zu sein, sei es, daß der schismatische Haß vor den lateinischen Lehrern zurückschreckte, sei es, daß man nach Vätersitte es überhaupt nicht für nöthig hielt, eine Vorbildung zum Priesterthume durchzumachen, das gleich jedem andern Handwerke vom Vater gelernt und ererbt wurde. Wenn also der ruthenische Weltklerus sich nicht durch eigene Kraft erheben konnte und wenn die von den lateinischen Unterrichtsanstalten gebotene Hilfe ihm zu ferne stand, so blieb nur noch die eine Möglichkeit, daß der Aufschwung der ruthenischen Kirche von ihrem alten, ehrwürdigen Basilianer-Orden ausgehe, dem seit Jahrhunderten die höheren kirchlichen Würdenträger entnommen wurden.

Aber auch dieser einzige Orden der ruthenischen Kirche war zu Ende des sechzehnten Jahrhunderts tief gefallen. Wer sollte das Riesenwerk unternehmen, seine verfallenen Klöster von den Unwürdigen zu säubern, welche das Mönchsgewand entehrten, sie neu aufzuführen und mit eifrigen Söhnen des hl. Basilius zu bevölkern? Das konnte nur ein Heiliger, und einen Heiligen wollte Gott in seiner Barmherzigkeit der ruthenischen Kirche schenken.

Als im Jahre 1599 Fürst Ostrogski zu Wilna mit den Vorkämpfern der verschiedensten Secten den berüchtigten Bund zum Kampfe auf Leben und Tod gegen die Union abschloß, war der künftige Martyrer der ruthenischen Kirche Zeuge des fanatischen Parteikampfes, den die Bruderschaften, wie die Protestanten, eröffneten. Johannes Kuncewicz, geboren um das Jahr 1580 zu Wladimir von armen aber braven Eltern, weilte damals als Handlungsdiener in dem Hause des reichen Rathsherrn Hyacinth Popowicz zu Wilna. Von zarter Kindheit an hatte der Jüngling das größte Interesse für Alles, was die Religion betraf; kein Wunder also, daß er entschieden Theil nahm an den großen Kämpfen, die jetzt in Wilna rund um ihn entbrannten. Die Liebe zur alten

Liturgie, welche in seinem Herzen tiefe Wurzeln geschlagen hatte, und die angeborene Scheu vor jedem Schein der Neuerung, konnten dem Unerfahrenen leicht zur Schlinge werden und ihn auf die Seite der Bruderschaften hinüberziehen, welche den Kampf für die alte Orthodoxie zu führen vorgaben. Allein Gottes Gnade ließ den Aufrichtigen nicht straucheln. „Als sich die Bewohner von Wilna dem Schisma in die Arme warfen," erzählt uns der Heilige in den Mittheilungen seines alten Biographen Morochowski, „wandte ich mich an den Herrn unsern Gott und bat ihn, er möge mir den Weg weisen, den ich zu wandeln hätte. Von diesem Augenblicke an erfüllte mich ein solcher Haß gegen das Schisma, daß ich mich ohne Unterlaß die Worte des Propheten zu wiederholen gedrängt fühlte: Ich hasse die Versammlung der Bösewichte!"

Diese unter der Leitung der Gnade genommene entschiedene Stellung auf Seite der Union mochte ihn mit den damals am Collegium von Wilna wirkenden Jesuiten Fabricy und Gruzewski bekannt machen, denen er als seinen Lehrern und Seelenführern stets ein so dankbares Andenken bewahrte. Immer mehr und mehr gab er sich der Führung des heiligen Geistes hin und immer entschiedener suchte er nach Kräften, die verfolgte und verspottete Union zu vertheidigen. Die einzige Kirche Wilna's, welche dem Metropoliten offen stand, war die Kirche des Dreifaltigkeitsklosters; dahin begab sich der junge Kuncewicz so oft es ihm möglich war, um bei dem dringenden Mangel unirter Kleriker das Amt des Cantors und Lectors zu verwalten. Bald umschlang die Gnade sein williges Herz mit noch innigeren Banden; er fühlte sich angetrieben, in den Orden des hl. Basilius einzutreten, und warf sich (1604) dem Metropoliten Pociey mit der Bitte um das Ordenskleid zu Füßen, obwohl der kinderlose Popowicz ihn zum Erben seines Reichthums einsetzen wollte, falls er in seinem Hause bleiben würde.

Das Dreifaltigkeitskloster befand sich damals in einem beklagenswerthen Zustande, der gewiß nicht geeignet war, zum Eintritte in seine Mauern einzuladen. Die Gebäude waren halbverfallen; die einst reichen Einkünfte, deren Verwaltung in der Hand der Bürgermeister, Schöffen und Räthe der ruthenischen „Bank" lag, waren entweder gänzlich versiegt oder wurden schmählich verschleudert. Sämmtliche Räume des Klosters, zwei Zellen und ein Refektor ausgenommen, hatte man an Auswärtige vermiethet. Man konnte das getrost thun, denn der Archimandrit war der einzige Mönch in dem weitläufigen Gebäude, das

einst so zahlreiche Diener Gottes bewohnten. So fehlte dem jungen Manne Alles, was sonst beim Eintritte in einen Orden als unerläßlich betrachtet wird: Ruhe und Einsamkeit, das Beispiel der Mitbrüder und die Leitung der Obern. Von einem Noviziate war damals in den ruthenischen Basilianerklöstern keine Rede, und die zahlreichen Prüfungen der alten griechischen Mönche kannte man kaum mehr dem Namen nach. Am ersten Tage seines Eintritts empfing er aus der Hand des Metropoliten das Ordenskleid, legte die Profeß ab und erhielt den Namen „Josaphat".

Wenn es aber dem jungen Mönche an menschlicher Hilfe gebrach, so erhielt er um so kräftigern Beistand vom heiligen Geiste. „Gleich Anfangs," heißt es in den Acten des Heiligsprechungs-Processes, „hatte er im geistlichen Leben keinen andern Lehrer als den heiligen Geist selbst; unter seiner Führung machte er im Mönchsleben binnen Kurzem so bedeutende Fortschritte, daß er Andern als Lehrer dienen konnte." Abgeschiedenheit von der Welt war sein erster Schritt auf der neuen Bahn. Neben der Kirche befand sich eine elende Zelle, welche den Weltleuten, die alle Räume des Klosters erfüllten, zu schlecht gewesen war; in diese begrub sich Josaphat und verließ sie nur, wenn es die Pflicht gebot. Die Stunden, welche er vom Gebete und von den kirchlichen Tagzeiten erübrigte, verwendete er frühzeitig auf das Studium der alten liturgischen Bücher seiner Kirche. In ihnen schöpfte er aus dem Leben und den Schriften der griechischen Väter. Mit glühendem Eifer durchlas der junge Mönch alte Manuscripte, welche schon lange im Staube der Sacristei gemodert hatten, und so erweiterte sich Schritt für Schritt das Feld seines Wissens. Als ihm jetzt die Schmähschriften der Schule von Ostrog und die Pamphlete der Lemberger und Wilnaer Bruderschaften gegen den Metropoliten und die Union in die Hände fielen, verglich er die Citate aus den griechischen Vätern, mit denen diese giftigen Machwerke des Schismas gespickt waren, mit dem Urtexte und konnte so bald eine sehr zeitgemäße Schrift herausgeben: „Die Fälschung slavischer Schriften durch die Gegner des Metropoliten und ihre von den Druckereien der Bruderschaften zu Ostrog, Lemberg und Wilna zu Tage geförderten Irrthümer." Eine andere Schrift: „Die Taufe des hl. Wladimir", lieferte, anknüpfend an die Gründungsgeschichte der ruthenischen Kirche, den Beweis des Primates des hl. Petrus, und noch andere Aufsätze behandelten „die Mönche, ihr Gelübde und ihr Kleid", „die Streitpunkte mit den Schismatikern", und priesen die Vortheile „des ehelosen

und keuschen Lebens der Priester". Das Alles beweist, daß der junge Mönch in seiner einsamen Zelle sich eifrig nicht nur mit der Vertheidigung der Union, sondern mit der Heilung der eingewurzelten Schäden seiner Kirche beschäftigte. Und mit Gebet und Arbeit verband er jene Bußstrenge, von der ihm die Geschichte der alten ruthenischen Mönche erzählte. Nicht genug, daß er die häufigen Fasten strenge hielt und die rauhe Wollenkleidung trug, wie sie die Regel des hl. Basilius vorschrieb: er lebte bloß von Wasser und Brod, kreuzigte sich mit einem groben Bußkleide, schlang eiserne Ketten um Lenden und Schultern, gönnte sich, auf hartem Boden liegend, nur wenige Stunden Schlaf und geißelte sich blutig, um so die Barmherzigkeit Gottes auf sein Land herabzurufen, und mit dem Gebet: „Herr Gott, vernichte das Schisma, gib uns die Einheit", das er unzählige Male, in Thränen gebadet, wiederholte, Erhörung zu erflehen.

So hatte denn der Orden des hl. Basilius, der auf ruthenischem Boden so lange Zeit verdorrt schien, ein neues grünes Reis getrieben. Die Tugend und der Eifer Josaphats konnten nicht lange verborgen bleiben, und wie sie auf der einen Seite den Neid und Haß der Bösen reizten, so zogen sie auf der anderen Seite die Bewunderung der Guten an und spornten zur Nachfolge auf dem betretenen Pfade, der einzig sicher zu einer inneren Wiedergeburt der ruthenischen Kirche führen konnte. Gleich unter den ersten, die Josaphats Beispiel nachahmten, befand sich ein junger Mann, dessen geistige Bildung und treffliche Talente zu den schönsten Hoffnungen berechtigten, und der in der That später „der Athanasius der Ruthenen", „der Atlas der Union" werden sollte, wie ihn die Schreiben der Päpste nennen. Dieser Mann ist Joseph Velamin Rutski, und wir müssen unsern Lesern, bevor wir sein eingreifendes Wirken in die ruthenische Unionsgeschichte darstellen, in kurzen Zügen die interessante Geschichte seiner Bekehrung und Berufung mittheilen. Wir folgen hiebei der ausführlichen Darstellung Dom Guépins, der dieselbe zum ersten Male nach handschriftlichen Aufzeichnungen des Metropoliten Raphael Korsak, des Nachfolgers von Rutski, veröffentlichte [1].

Johann Rutski entstammte der alten russischen Adelsfamilie der Velamin (Benjamin) aus Moskau. 1573 auf Schloß Ruta bei Nowogrodek geboren, wurde er von seinen calvinischen Eltern frühzeitig

[1] L. c. Bd. I. S. 31 ff.

Lehrern der Genfer Sekte erst in seiner Vaterstadt und dann zu Wilna anvertraut und machte bei seinem ungewöhnlichen Talente glänzende Fortschritte. Als damals die Jesuiten in letzterer Stadt ihre Controverspredigten hielten, zählte der junge Edelknabe zu ihren eifrigsten Zuhörern, und sein treffliches Gedächtniß ermöglichte es ihm, die gehörten Beweise wörtlich als Einwürfe gegen die Lehre Calvins vor seinen Lehrern zu wiederholen, die, nicht wenig verwirrt und entrüstet, ihm strengstens den Besuch der katholischen Kirche untersagten. Aber vielleicht war damals schon das erste Samenkorn, das sich später so schön entwickelte, in das Herz des Knaben gefallen. Im Jahre 1590 starb sein Vater. Sofort entschloß er sich, die Hochschulen des Auslandes zu besuchen, theils aus Wissensdrang, theils auch um in der Wahl der Religion freie Hand zu haben, denn der Calvinismus war in ihm bereits erschüttert. Er kam nach Prag und schloß sich daselbst arglos seinen jungen Landsleuten an, ohne daß seine Unschuld, die ihm Gott bisan wunderbarer Weise fleckenlos bewahrt hatte, die Gefahr geahnt hätte, welche ihn im Kreise dieser Wüstlinge bedrohte. Aber gerade die Frechheit dieser Menschen sollte ihn der katholischen Kirche in die Arme führen. Nach verschiedenen verdeckten Angriffen auf seine Keuschheit, von denen er bei seinem lauteren Wesen nicht einmal etwas bemerkte, brachten die Schandbuben eines Abends geradezu eine schamlos gekleidete Dirne zu ihm. Da ergrimmte der keusche Jüngling, zückte in heiligem Zorne sein Messer gegen das freche Weib, daß es die Flucht ergriff, und entfloh für immer dem Kreise der Wüstlinge. Diese schöne That belohnte Gott mit der Gnade der Bekehrung. Geraden Weges eilte der Jüngling in das Haus der Gesellschaft Jesu und verlangte in die katholische Kirche aufgenommen zu werden; man entsprach seiner Bitte nach einigen Tagen der Prüfung. Dann reiste der Convertit nach Würzburg, wo er drei Jahre Philosophie studirte. Inzwischen scheint der Ruf seiner Bekehrung nach Lithauen gedrungen zu sein; eben wollte er seine Theologie beginnen, da forderte ihn seine calvinische Mutter auf, unverzüglich heimzukehren, widrigenfalls sie ihm keine Geldunterstützung mehr senden würde. Rutski war noch unentschlossen, was er beginnen sollte, als P. Boxa, ein lithauischer Jesuit, der eben von Rom über Würzburg nach Polen zurückreiste, ihm den Rath gab, nach der ewigen Stadt zu pilgern und dort in einem der vielen Collegien seine Studien zu vollenden.

Der Rath gefiel dem jungen Edelmanne, er theilte seine letzten hundert ungarische Dukaten mit einem armen Studenten, mit dem er

den Weg nach Rom wie eine Pilgerfahrt zu Fuß machte. Empfehlungsbriefe des P. Boxa eröffneten ihm das 1577 durch Gregor XIII. gegründete griechische Colleg, aber wie erschrack Rutski, als man ihm sagte, er müsse sich eidlich verpflichten, lebenslang den griechischen Ritus zu üben! Das schien ihm zu hart; er schilderte seinem Beichtvater den kläglichen Zustand der ruthenischen Kirche in seiner Heimath und wie er ja bei seiner Bekehrung den lateinischen Ritus angenommen habe. Man erwiederte ihm: „Aber wenn Gott Sie berufen hätte, der Führer dieses Volkes und das Werkzeug seiner Verherrlichung in jenen Ländern zu sein?" Doch bestand man für den Augenblick nicht auf dem Eide; man hoffte wohl, der Abschluß der Union, welcher gerade damals in Aussicht stand, und der nach ihm zu hoffende Aufschwung der ruthenischen Kirche würde das Widerstreben des jungen Rutski besiegen. Inzwischen studirte er mit Eifer unter Mutius Vitelleschi, dem späteren Generale der Gesellschaft Jesu, seine Theologie; aber statt daß sich mit den Jahren seine Abneigung für die ruthenische Kirche gemildert hätte, wuchs sie in dem Grade, als er Rom und sein reges kirchliches wie wissenschaftliches Leben kennen und lieben lernte. Auch in späteren Jahren noch vergoß er Thränen der Sehnsucht, wenn er der Tiberstadt gedachte. Und dieses lebensprudelnde Rom sollte er vertauschen mit der starren und todten ruthenischen Kirche, welche auch in den ersten Jahren nach dem Abschlusse der Union, deren Bestand selbst noch immer in Frage war, sich ohne innere Triebkraft zeigte; es war ihm, als sollte er aus dem Paradiese verbannt und in eine öde Wüstenei verstoßen werden!

Aber gerade damals war es zu wichtig, der ruthenischen Kirche tüchtige und in den kirchlichen Wissenschaften gebildete Männer zu erhalten; so wendeten sich die Jesuiten, als sie kein anderes Mittel sahen, Rutski den Regeln des Collegs gemäß zur Annahme des griechischen Ritus zu bewegen, an Clemens VIII., und dieser Papst, dem das Wohl der ruthenischen Kirche so sehr am Herzen lag, befahl dem jungen Theologen, unter dem heiligen Gehorsam, das Opfer des lateinischen Ritus zu bringen. Mit blutendem Herzen leistete dieser den geforderten Eid und kehrte (1603) nach Wilna zurück, wo er sich dem Metropoliten zur Verfügung stellte. Pociey nahm ihn, vielleicht weil ihm seine Abneigung gegen die Ruthenen bekannt war, kühl auf und hätte ihn beinahe als Hofmeister der Prinzen Radziwill wieder in's Ausland geschickt. Da brauchte das griechische Colleg zu Wilna einen Vorsteher und der lateinische Bischof Benedikt Woyna brachte den in den angesehensten theologischen Schulen

gebildeten Rutski für diese einflußreiche Stelle in Vorschlag. In der That unterzog er sich diesem Rufe; aber nicht lange hielt es ihn auf diesem Posten. Noch immer konnte sich sein Geist, voll von den Erinnerungen an Rom und Zeuge des regen Lebens in der lateinischen Kirche rund um ihn, nicht mit dem Gedanken vertraut machen, ohne Hoffnung an die ruthenische Kirche, die noch immer nicht aus ihrem Todesschlummer erwachen wollte, gekettet zu sein. „Die jungen Leute," schrieb er damals, „die in den lateinischen Schulen herangebildet werden, finden in der römischen Kirche Alles, was eine fromme Seele sich nur wünschen kann, um Fortschritte zu machen in der Furcht Gottes: ausgezeichnete Beichtväter, die Gewohnheit des öftern Empfanges der heiligen Sacramente, Predigten, geeignet auch ein eisig kaltes Herz zu entflammen, bewunderungswürdige Beispiele sowohl unter den Hirten als unter der Heerde, mit einem Worte — die reichste Seelennahrung. Bei uns im Gegentheile, sucht man einen Priester, so findet man auch nicht Einen, wie man ihn wünschen möchte. Will man seine Sünden beichten, so ist Niemand da, sie anzuhören. Besucht man eine Kirche, so findet man in ihr nicht mehr Ruhe und Frömmigkeit als in einer Schenke; was man in ihr erblickt, ist nur geeignet, ein Herz zu zerfleischen, das den Dienst und die Ehre Gottes sucht. Mit welcher Rohheit behandelt man nicht das allerheiligste und furchtbare Sacrament des Altares! Und man sieht auch nicht einen Hoffnungsschimmer von Besserung [1].

Niedergebeugt von diesen traurigen Verhältnissen, die ihm unverbesserlich vorkamen, haschte Rutski nach jeder Gelegenheit, um sich von seinem Eide entbinden zu lassen und zum lateinischen Ritus überzutreten. Er wäre gern in den Orden der Gesellschaft Jesu oder in den Karmeliter-Orden eingetreten. Als zu Ende 1604 der Barfüßer Paul Simon von Jesus Maria auf seiner Gesandtschaftsreise zu Demetrius, der sich damals des Thrones von Moskau bemächtigt hatte, durch Wilna kam, schloß Rutski sich als Dolmetscher dem Mönche an, in der Hoffnung, durch seine Verwendung die Aufnahme in den Karmeliter-Orden und die Entbindung von seinem Eide zu erlangen. Aber seine Hoffnung ging nicht in Erfüllung. Als er ganz trostlos im Sommer 1605 wieder nach Wilna zurückkehrte, war der hl. Josaphat Kuncewicz, den er kannte und liebte, in das Dreifaltigkeitskloster eingetreten. Wohl drängte es ihn,

[1] Rutski, Discursus de corrigendo regimine in ritu graeco.

dem Beispiele des Freundes zu folgen, aber noch konnte er sich nicht mit dem Gedanken befreunden, in den Basilianer-Orden einzutreten, dessen Zustand freilich dazumal nicht einladend war. Er trug sich mit dem Plane, dem Basilianer-Orden, von dessen Regeneration auch er die Wiedergeburt der ruthenischen Kirche hoffte, dadurch neues Leben einzuhauchen, daß er einen abendländischen Orden, etwa die Jesuiten oder die Karmeliten, vermöchte, eine Anzahl seiner Mitglieder zum Übertritte in den ruthenischen Orden und zum griechischen Ritus zu bestimmen. Der Gedanke scheint damals in Rom in den Congregationen der Propaganda ernstlich geprüft worden zu sein, wie aus einem Briefe des Cardinals Borghese an den päpstlichen Nuntius Simonetti hervorgeht; weßhalb er nicht zur Ausführung kam, ist nicht klar ersichtlich. Vielleicht bot die damalige Lage zu wenig Garantien für ein Unternehmen, das von vorneherein die schwersten Opfer forderte.

Rutski war im Jahre 1606 persönlich in Rom, um entweder seinen Plan in Ausführung zu bringen oder von Paul V., der jetzt auf dem Stuhle des hl. Petrus saß, die Lösung seines Eides zu erflehen. Das Letztere gelang ihm, und so kehrte er im Sommer 1607 frei und zum Eintritte in einen abendländischen Orden entschlossen nach Wilna zurück.

Dieser Entschluß wirkte entmuthigend auf seinen Freund im Dreifaltigkeitskloster, der inzwischen eine harte Zeit des Kummers immer noch in der Hoffnung auf Rutski durchgekämpft hatte. Nun sollte dieser Mann der ruthenischen Kirche verloren gehen! Beinahe hätte der junge Mönch den Plan der Restauration seines Ordens aufgegeben und wäre aus den entweihten Mauern seines Klosters in die Einöde geflüchtet, um nur an seinem eigenen Seelenheile zu arbeiten. Aber die Versuchung ging vorüber und sein treues Festhalten wurde bald belohnt. Zunächst gesellte sich ein unirter Basilianer-Mönch Namens Warsenowicz, ein einfältiger aber frommer Mann, zu ihm und bald folgten noch vier weitere junge Leute diesem Beispiele. Diese Männer vereinten ihre Gebete und ihre Bußwerke, um den Segen des Himmels auf das begonnene Werk herabzuflehen; sie sollten Erhörung finden: plötzlich meldete sich Rutski, an dessen Mithilfe sie gar nicht mehr dachten, zum Eintritte in das Dreifaltigkeitskloster. Eine wunderbare Berufung, wie uns sein zeitgenössischer Biograph Susza erzählt, hatte endlich seinen Zweifeln und seinem Schwanken ein Ende gemacht, und wie umgewandelt steht von diesem Augenblicke an dieser Mann vor unsern Augen. Alles Zaghafte an ihm ist verschwunden, nachdem er einmal den Muth hatte, dem Rufe

zu folgen, dem er so lange widerstanden hatte, und mit der größten Entschiedenheit sehen wir ihn fortan an den Kämpfen seiner Kirche theilnehmen. Am 6. September 1607, an dem Tage, an welchem die griechische Kirche das Fest des hl. Michael begeht, fand in der Dreifaltigkeitskirche die feierliche Einkleidung Rutski's und der vier andern Novizen statt, und vier Monate später, am Neujahrstage 1608, legte er seine Profeß ab und erhielt den Namen Joseph.

So hatte sich um den hl. Josaphat, von seinen Thränen und Gebeten gewonnen, eine kleine aber eifrige Ordensgemeinde gebildet. Vor Allem mußte das in Trümmern liegende Kloster neu aufgebaut werden. Dank dem Einflusse Rutski's konnte das Werk noch im selben Jahre so weit gefördert werden, daß der Bau zehn Mönchen und vier Novizen Obdach bot. In seinen Mauern blühte das Ordensleben rasch und makellos empor in der ganzen Strenge und Reinheit der alten Zeit. Vorzüglich brachte der öftere Empfang der hl. Sacramente, den Rutski, bald nach seiner Profeß zum Priester geweiht, nach dem Beispiele der abendländischen Orden einführte, die schönsten Früchte. Die Jesuiten in Wilna, und vorzüglich P. Fabricy, thaten Alles, um das der Union so nützliche Werk zu fördern: durch sie ermuntert nahmen in der Folge viele ihrer Schüler das Kleid des hl. Basilius. Auch nach Außen entfaltete die eifrige Genossenschaft bald eine segensreiche Thätigkeit, und die Union, unter der Landbevölkerung bisan nur wenig bekannt, fing an festen Fuß zu fassen.

Selbstverständlich durften die verbissenen Schismatiker der berüchtigten Wilnaer Bruderschaft die junge Ordensgemeinde, die sie Anfangs nur ihres Spottes gewürdigt hatten, nun, da sie so erfreulich das Werk des Metropoliten förderte, nicht ferner ungestört lassen. Die stürmischen Tage des Rokosz, von denen wir früher redeten, boten die beste Gelegenheit zu dem beschlossenen Sturmlaufe; in dem Archimandriten Samuel, einem ebenso unfähigen als durch grobe Laster entwürdigten Manne, der dem Dreifaltigkeitskloster vorstand oder vielmehr dessen Einkommen verzehrte, fanden sie einen feilen Verräther, ganz gewillt und geeignet, mit ihnen gegen die neue Genossenschaft, die ihm schon wegen ihres klösterlichen Eifers ein Dorn im Auge war, gemeinschaftliche Sache zu machen. Schon früher hatte die Bruderschaft auf ein vorgeblich von Stephan Bathori ihr verliehenes Recht hin das Patronat über die Dreifaltigkeitskirche beansprucht; allein der Metropolit wies die Falschheit dieser Ansprüche nach und siegte 1601 vor den Ge=

richten. Die Rokosz-Constitution von 1607 bot den Schismatikern neuen Halt und rasch entschlossen nahmen sie den Streit wieder auf, um das älteste Heiligthum Wilna's, das die Reliquien der ruthenischen Märtyrer Anton, Johann und Eustach und ein vorgeblich vom hl. Lucas auf Cedernholz gemaltes Bild der seligsten Jungfrau umschloß, den Unirten zu entreißen und zugleich Rutski und seinen Genossen einen empfindlichen Schlag zu versetzen.

Es war im Frühjahre 1608 und die Wogen der Rokosz-Bewegung gingen immer noch hoch, als die Schismatiker ihren Angriff auf die Ordensgemeinde unternahmen. Vorerst wollte man es versuchen, Josaphat, der beim Volke bereits im Rufe der Heiligkeit stand, dem Metropoliten untreu zu machen. „Wenn er zu uns überginge," sagten sie, „so wäre es um die Union geschehen." Um ihn von Rutski zu trennen, schickte der Archimandrit im Einverständnisse mit den Schismatikern letzteren vorgeblich zur Erledigung eines dringenden Geschäftes von Wilna fort. Kaum war Rutski abgereist, als auch schon der Archimandrit, der Protopope von Wilna und die Vorsteher der Bruderschaft zu Josaphat kamen und ihn mit Bitten, Versprechungen und Drohungen bestürmten, „sich der Sache der armen, an Rom verrathenen ruthenischen Kirche, deren Sprache, heilige Gebräuche und uralte Orthodoxie in Gefahr seien", als ein treuer Sohn anzunehmen. Aber diese schönen Reden machten wenig Eindruck auf den jungen Basilianer; beschämt und zornglühend mußten die Verräther vor seiner Festigkeit zurückweichen. Auch einen Handstreich gegen das Kloster wußte der muthige Diakon zu vereiteln. Nun hielten es die Mönche aber für ihre Pflicht, den Metropoliten von der Verrätherei Samuels zu benachrichtigen, und Pociey entzog sie durch ein Diplom vom 27. Juni 1608 dessen Jurisdiction, indem er Joseph Rutski zu seinem Generalvicar über Lithauen ernannte und ihm alle Welt- und Ordenspriester ohne Ausnahme unterordnete. Jetzt warf auch der Archimandrit die Maske von sich und trat unverholen zu den Schismatikern über, um mit ihnen im offenen Kampfe den Metropoliten und seine Genossen zu befehden.

Der nun auflodernde Krieg hätte die Union, soweit der Einfluß der Bruderschaften reichte, beinahe vernichtet. Um das Volk auf die Seite des Schismas zu locken, benutzte man ein altes und doch ewig neues Mittel: Rutski und Josaphat ständen mit den Jesuiten in Verbindung, sprengte man im ganzen Lande aus; ihnen wollten sie den Basilianer-Orden und durch diesen die ruthenische Kirche verrathen. Daß die Bürger

Wilna's sich durch dieses Gespenst schrecken ließen, braucht uns nicht zu wundern, nachdem wir Zeugen waren, wie ein weit aufgeklärteres Geschlecht, durch denselben Popanz geängstigt, das Vaterland in Gefahr erklärte. In der That, das Schlagwort zündete, und man glaubte einen entscheidenden Schlag wagen zu dürfen. Nur ein Bedenken schreckte noch die Häupter der Bewegung: der große Einfluß, den Josaphat auf die rutheniſche Bevölkerung ausübte. Nochmals versuchte man ihn für das Schisma zu gewinnen und beinahe wäre schon damals sein Blut für die Einheit der Kirche geflossen; aber auch dießmal mußten die Schismatiker beschämt vor seiner Festigkeit weichen. Jetzt änderten sie ihre Taktik; wenn sie ihn bisher mit Lob überschüttet hatten, um ihn an sich zu ziehen, gossen sie von jetzt an alle erdenklichen Verleumdungen und Schmähreden über den Diener Gottes aus, der sich glücklich pries, im Kampfe um die kirchliche Einheit an der Schmach seines Heilandes theilnehmen zu können. Jetzt folgen sich in Wilna die Ereignisse Schlag auf Schlag. Am 15. December versuchen es die Bruderschaften, mit Waffengewalt die Dreifaltigkeitskirche zu stürmen; da sie aber die Besatzung des Schlosses unter dem Befehle des Fürsten Nikolaus Radziwill zum Schutze der Basilianer aufgestellt finden, so ziehen sie unverrichteter Sache ab. Zunächst erscheint nun ein fanatisches Manifest, welches offen auffordert, das Joch des „verrätherischen“ Metropoliten abzuwerfen und die „verrathene“ Kirche wiederum dem Patriarchen von Konstantiopel zuzuführen. Fast sämmtliche Popen Wilna's folgen dem Beispiele des schismatischen Protopopen; in Minsk, Grodno, Nowogrodek flammt der alte schismatische Haß wieder auf, und bald steht Pociey mit dem Häuflein seiner getreuen Basilianer fast allein im Kampfe für die Union. Aber der Metropolit verzagte nicht; am 2. Januar 1609 excommunicirte er den Archimandriten Samuel, ließ dessen Absetzung durch den König bestätigen und ernannte an seiner Stelle Joseph Rutski zum Obern des Dreifaltigkeitsklosters.

Jetzt nahm der Streit wieder seinen altgewohnten Instanzengang. Die schismatischen Abgeordneten zogen im Frühjahr 1609 auf den Landtag von Warschau und sie konnten ihre Maßnahmen zum Sturze der Union mit 200,000 fl. unterstützen, welche durch öffentliche Sammlungen von den Bruderschaften zusammengebracht waren. Die Polen, zu sehr beschäftigt mit den politischen Wirren, die damals der Krieg gegen Moskau verursachte, waren nicht geneigt, dem unirten Metropoliten zu seinem Recht zu verhelfen, und so gelang es den Schismatikern, unter dem Anscheine der Mäßigung ein Gesetz zu erlangen, das sie thatsächlich zu

Herren der Lage machte. Der Friede zwischen Unirten und Nichtunirten müsse gewahrt bleiben, so lautete dasselbe; jede Genossenschaft solle im Besitze der Kirchen bleiben, die sie augenblicklich inne habe; wer fürderhin den Frieden breche, sei einer Strafe von 10,000 Mark Silber verfallen. Dieses Gesetz beraubte den Metropoliten mit einem Schlage aller der Kirchen, deren Popen soeben auf das Wilnaer Manifest hin abgefallen waren, und schien ihm sogar die Möglichkeit jeder ferneren Ausbreitung der Union zu nehmen, da voraussichtlich jedes derartige Bemühen von den Schismatikern als Friedensbruch erklärt und vor ihren Gerichten als solches geahndet werden würde.

Aber der König zeigte sich auch dieses Mal als treue Stütze der Union; zwar konnte er das von Landtag und Senat beschlossene Gesetz nicht streichen, aber er fügte ihm die Clausel bei: „Wenn jedoch seit dem letzten Landtage (1607) eine Partei von der andern sich geschädigt glaubt, so soll ihr der Rechtsweg offen stehen.“ Freilich hätte auch diese Clausel dem Metropoliten wenig genützt, wenn der König nicht statt des lithauischen Gerichts, welches unter 44 Richtern nur 13 Katholiken zählte, das sogenannte forum compositum, bestehend aus 6 geistlichen und 6 weltlichen Richtern, als einzig competenten Gerichtshof in den Processen zwischen Unirten und Nichtunirten erklärt hätte. Diese Bestimmung brach dem Landtagsbeschlusse die Spitze ab. Als nun die Schismatiker, gestützt auf ihre neueste Errungenschaft, die Absetzung Samuels als nichtig erklärten und demzufolge Rutski aus dem Dreifaltigkeitskloster vertreiben wollten, hatte das lithauische Gericht die Frechheit, sich trotz der Verordnung des Königs für competent zu erklären. Es setzte Pociey für seinen dem Papst geleisteten Eid ab, erklärte Rutski sowohl der priesterlichen Würde als des Archimandriten-Amtes verlustig und der Strafe von 10,000 Mark Silber verfallen.

Das war dem Könige Sigismund III. denn doch zu viel. Gerade damals weilte er mit seinem Hofe auf dem Zuge gegen Moskau in Wilna und in seinem Gefolge befand sich auch der apostolische Nuntius Simonetti, ein persönlicher Freund Rutski's. Dieser eifrige Prälat benützte die gerechte Entrüstung des Königs und veranlaßte ihn, sich der Sache der Union mit Entschiedenheit anzunehmen. Er that es, obwohl in dem Augenblicke, wo der Krieg gegen Rußland eröffnet wurde, eine Beleidigung des schismatischen Adels und der Popen nicht ohne Gefahr war. Auf des Königs Befehl kassirte der Kanzler Sapieha das Urtheil des lithauischen Gerichtshofes und verfügte, daß die Kathedrale und zehn

weitere Kirchen Pociey wieder übergeben würden. Soldaten erzwangen die Durchführung dieses Urtheiles.

Dieses energische Vorgehen Sigismund' III. übte einen heilsamen Einfluß auf Alle, die nur aus Schwäche sich den Schismatikern angeschlossen hatten, während es ihre Rädelsführer zu einer That des Fanatismus hinriß, die noch weit mehr als aller königliche Schutz den Freunden der Union die Sympathien des besseren Theiles der Bevölkerung gewann. In ihrer Wuth verbargen sie nämlich ein Fäßchen Pulver unter dem Altare einer der Kirchen, die den Unirten abzutreten waren, und wollten dieselbe in dem Augenblicke ihrer Übergabe sammt den königlichen Commissären, dem Metropoliten und seinem Klerus in die Luft sprengen, und als das Verbrechen entdeckt und vereitelt wurde, sandten sie einen Meuchelmörder gegen Pociey. Auf offener Straße warf sich derselbe auf den greisen Metropoliten, der gerade dem päpstlichen Nuntius seinen Dankbesuch abgestattet hatte, brachte ihm einen, wie er meinte, tödtlichen Säbelhieb bei und wollte fliehen. Zwar stürzte der Greis, aber er war nur an der Hand verwundet, die mit dem Stocke, auf welchen er sich stützte, den Streich des Fanatikers aufgefangen hatte. Als er wieder zum Bewußtsein kam, pries er sich glücklich, wenigstens einige Tropfen Bluts für die Einheit der Kirche vergossen zu haben, und die Mönche vom Dreifaltigkeitskloster stimmten ein feierliches Te Deum an für die Erhaltung des Metropoliten und sprachen die zuversichtliche Hoffnung aus, jetzt, wo die Union vom Blute ihres guten Hirten bethaut sei, werde sie kräftige Wurzeln schlagen. Wirklich wagte nach dieser Frevelthat in Wilna Niemand mehr dem Schisma das Wort zu reden; der Archimandrit Samuel und der Protopope entflohen und zum ersten Male seit der Union von Brest herrschte Friede.

Die letzten Jahre Pociey's glichen nun einem hellen, freundlichen Abende nach einem Tage voll Sturm und Ungewitter. Er hatte die Freude, zu sehen, wie von dem Dreifaltigkeitskloster aus sich das so lange ersehnte neue Leben in der ruthenischen Kirche verbreitete. Der heilige Wandel der eifrigen Basilianer entflammte zur Nachfolge und immer mehr wuchs ihre Zahl; allen voran leuchteten der hl. Josaphat und Rutski, die sich wechselseitig in vortheilhaftester Weise ergänzten, denn während jener, ganz Ruthene, mit der größten Pietät die Satzungen der alten griechischen Mönche in vergilbten Schriften studirte und wieder in's Leben rief, versuchte es dieser, der alten ehrwürdigen Form den Geist und die Thatkraft der jüngeren, abendländischen Orden einzuflößen,

mit deren Leben und Wirken er von Jugend auf vertraut war. Nach seinem Plane sollte sich in dem neuerstandenen Basilianer-Orden das innerliche, betrachtende und büßende Leben des orientalischen Mönchthums mit dem geordneten und apostolischen Wirken der großen abendländischen Genossenschaften verbinden. Die Zeit selbst und die Angriffe der Schismatiker legten die Nothwendigkeit einer gediegenen, wissenschaftlichen Ausbildung der neuen Ordensglieder nahe; Rutski verstand dieses Bedürfniß, und da er ihm allein nicht genügen konnte, schickte er seine jungen Theologen in die Schulen der Lateiner. Viele Bischöfe öffneten ihnen mit Freuden ihre Seminarien und besonders die Jesuiten kamen ihm bereitwilligst entgegen.

Die Wirksamkeit unter dem Volke eröffnete mit großem Erfolge der hl. Josaphat. Lange und auf mühevollem Wege hatte er sich in der Stille des Klosters unter Leitung des P. Fabricy in der Philosophie und dogmatischen Theologie ausgebildet. Das war ja ein ganz neues Feld für die slavische Sprache und der lateinischen war er nicht mächtig. Jetzt fing er an, die Früchte seiner Arbeiten zu ernten; kurz vor dem Attentate auf Pociey zum Priester geweiht, war einer seiner ersten Siege die Bekehrung des von den Popen gedungenen Meuchlers. Seither wirkte er überaus segensreich auf der Kanzel und als Katechet; sein Wort entriß Viele der Häresie und dem Schisma und bekehrte Viele von einem lauen und lasterhaften Wandel zur Tugend. Bald nannten ihn die Katholiken „die Geißel des Schismas", die Häretiker aber, die seine an das Wunderbare grenzende Wirksamkeit nicht fassen konnten, schmähten ihn „Seelenbezauberer" und streuten sein zur Teufelsfratze entstelltes Bild unter das Volk. Noch größer war der Segen, den der Heilige in dem Beichtgerichte, diesem von der ruthenischen Kirche so lange Zeit vernachlässigten Sacramente, über Tausende von Seelen ausgoß. Und noch weiter erstreckte sich seine Thätigkeit; in den Spitälern, an den Krankenlagern, in den Hütten der Armuth, in den Gefängnissen, überall sah man ihn helfend, tröstend, heiligend, und schon damals bestätigten wunderbare Ereignisse den Ruf seiner Heiligkeit. Wie Josaphat so arbeiteten seine Ordensbrüder, jeder nach dem Maße seiner Kräfte, und so konnte es denn nicht anders sein, als daß die Sache der Union im Volke immer festere Wurzeln trieb und immer weiterhin sich ausbreitete.

Inzwischen wuchs die Ordensgemeinde im Dreifaltigkeitskloster so, daß man an die Ausscheidung einer Colonie denken mußte. Josaphat wurde mit der Ausführung dieses wichtigen Werkes betraut und er gründete in den Wäldern von Nowogrodek zunächst das Kloster Byten,

dessen erster Hegumen er war. Bald aber krönte ein noch weit schönerer Erfolg seinen Eifer. Es gelang ihm, den mächtigen Castellan von Smolensk zur Annahme der Union zu vermögen. In den weitläufigen Besitzungen dieses Edelmannes lag der ehemals so berühmte Wallfahrtsort unserer l. Frau von Zyrowice (von den Weiden) verödet und in Trümmern, seitdem der Sturm der Reformation über diese Lieblingsstätte der Gottesmutter dahingebraust war. Diesen Gnadenort erbat sich der hl. Josaphat vom Castellan für seinen Orden. Bald erhob sich Kirche und Kloster, durch den Kanzler Sapieha reich beschenkt, aus dem Schutte; die Wallfahrt erreichte beim Volke binnen Kurzem ihre alte Beliebtheit, und aus ganz Lithauen, von den Ufern des Dnjepr und der Weichsel zogen die Schaaren der Gläubigen wie in alten Zeiten zum Gnadenbilde von den Weiden. Von diesem Kloster aus breitete sich die Union weithin über das ruthenische Land, und bis herab auf unsere Tage, wo leider die Verrätherei des unseligen Joseph Siemaszko den Glanz dieser Gnadenstätte verdunkelte, war diese Schöpfung Josaphats ein Leuchtthurm und eine Veste der Union.

Während der hl. Josaphat die Klöster von Byten und Zyrowice gründete, starb der greise Metropolit am 13. Juli 1613 im Alter von 80 Jahren. Von Anfang an war er, neben Terlecki, der Begründer und die Seele der Union, und als nach ihrem Abschlusse der Metropolit Rahoza wankte, als alle seine Mitbrüder im Hirtenamte zaghaft vor den Schwierigkeiten zurücktraten, einige sogar zum Feinde übergingen, war er es, der in die Bresche trat und die Fahne der Union Angesichts aller ihrer Feinde muthig entfaltete. Achtzehn Jahre hindurch hielt er sie hoch; nun konnte er sie getrost den Händen seines Nachfolgers übergeben und mit der Überzeugung vom Kampfplatze abtreten, daß die Union fest begründet sei. Schon vor Jahresfrist hatte er Joseph Rutski zum Verwalter der ruthenischen Kirche gewählt, ihn zum Bischof von Halicz gemacht und ihm den Titel eines Suffraganen von Kiew verliehen. Das sollte nach seinem Tode jeder Katastrophe vorbeugen, und in der That beeilte sich auch der König, dem Wunsche des Sterbenden entsprechend, Rutski zum Metropoliten der ruthenischen Kirche zu ernennen. Auch Rom bestätigte mit Freuden den ehemaligen Zögling des griechischen Collegs, dessen Liebe zum heiligen Stuhle zugleich mit seinen Talenten und seinem Tugendeifer die beste Bürgschaft für das Wohl der ruthenischen Kirche bot.

(Fortsetzung folgt.)

Jos. Spillmann S. J.

Über Zweckerstrebung in der Natur.

1. Die die Natur beherrschende Zweckordnung war von jeher nicht bloß der Gegenstand staunender Bewunderung, sondern auch philosophischer Erörterung. Sie bildet einen Theil der teleologischen Beweisführung für das Dasein Gottes, und dieser Umstand hat ihr stets die Beachtung der christlichen Denker in hervorragender Weise gesichert[1]. Bei dem jetzigen Stande der Naturforschung scheint überdieß die Constatirung des Zweckstrebens in der Natur besonders dazu angethan zu sein, die Aufmerksamkeit auf die Art und Weise hinzulenken, wie die katholische Vorzeit und namentlich der hl. Thomas von Aquin über die innere Constitution der Naturdinge gedacht hat. Wir meinen das sogen. scholastische oder hylomorphische System. Diese heute fast gar nicht mehr beachtete Doctrin setzt in den einzelnen Naturdingen je ein einheitliches Substrat für die Zweckstrebung voraus, nämlich die Formprincipien. Sie hält sich entschieden frei vom mechanischen Atomismus, ohne deßhalb in pantheistischen Monismus zu verfallen. Solchergestalt stimmt sie in ihrem Gesammtresultat genau mit demjenigen überein, was jeder vernunftbegabte Mensch unter Leitung

---

[1] Es sind nicht etwa bloß specifisch katholische Kreise, in denen die Zweckfrage gebührende Würdigung findet. Jüngst schrieb J. H. Fichte: „Um den Charakter und die eigentliche Signatur der philosophischen Gegenwart zu bezeichnen, genügt es lange nicht mehr, zur Unterscheidung ihrer Parteien der alten Formeln sich zu bedienen: des Gegensatzes etwa von Pantheismus und Deismus, von Dualismus und Monismus, oder nach der erkenntniß-theoretischen Seite hin von Sensualismus und Intellectualismus, von Idealismus und Realismus, endlich von Dynamismus und Atomismus u. s. w. Alle jene Particulargegensätze sind heute untergegangen, gleichsam verschlungen von dem Grundgegensatze der mechanischen Weltansicht und der teleologischen; oder kürzer, prägnanter und verständlicher: von Theismus und Atheismus. Der große Culturkampf, welchen die Gegenwart durch alle Verzweigungen ihrer wissenschaftlichen Bildung durchzustreiten hat, gipfelt definitiv in jener höchsten oder letzten Alternative, ob in der physischen wie in der moralischen Welt lediglich die blinde Nothwendigkeit eines zwingenden ‚Naturgesetzes' walte, also dasjenige, was man als ‚zwecklosen Zufall' zu charakterisiren das Recht hat, — oder ob im Gegentheil das sichtbare Universum, wie die innere Welt des bewußten Geistes nach ihrer gesammten Thatsächlichkeit, in letzter Instanz allein erklärbar und begreiflich werde durch die Annahme eines (irgendwie zu denkenden) absolut intelligenten Princips" (Fragen und Bedenken, Sendschreiben an Zeller. Leipzig, Brockhaus, 1876, S. 73).

des gesunden Menschenverstandes für das Richtige hält. Das scholastische System hat sich ferner im übernatürlichen Lichte der katholischen Wahrheit entwickelt, während sich alle christenthumsfeindlichen Systeme von irgend erheblicher Bedeutung im Monismus und besonders Atomismus bewegen. Daß speciell die atomistische Naturerklärung unter der Ägide des Atheismus groß geworden ist, ist historische Thatsache. Wir haben hier keine Glaubenslehre vor uns, und wir halten dafür, daß Jemand mit den Materialisten die Welt atomistisch erklären und dabei doch ein rechtgläubiger Katholik sein kann. Wir halten aber auch dafür, es müsse für jeden Katholiken eine freudige Genugthuung sein, wenn er vernimmt, daß auch in der Fundamentalfrage der Naturwissenschaft nicht die Feinde der christlichen Religion, sondern die großen katholischen Denker der Vorzeit im Wesentlichen das Richtige getroffen haben. Wir unsererseits hegen die feste Überzeugung, daß nur das scholastische System im Stande ist, auf die vielen ungelösten Fragen, welche gerade die modernste Naturforschung formulirt hat, die genügende Antwort zu geben; daß nur in diesem System sich die scheinbar widersprechenden Resultate des vorurtheilsfreien Denkens und Beobachtens harmonisch vereinigen lassen; daß nur das scholastische System eine Zufluchtsstätte bildet, um aus dem babylonischen Durcheinander der heutigen Wissenschaft herauszukommen. Dieß der Grund, warum wir den Faden unserer Darstellung, der uns zu einer näheren Erörterung jenes leider auch von Katholiken so oft mißverstandenen und mißdeuteten Systems hinleiten wird, mit gesteigertem Interesse weiterführen.

2. Jüngst vergegenwärtigten wir uns, daß in der Welt wirklich eine großartige Zweckgemäßheit vorhanden ist[1]. Machen wir nunmehr einen Schritt weiter, indem wir der Frage Genüge thun, ob jene Zweckgemäßheit auch wohl Zweckstrebigkeit voraussetzt. Die Tragweite dieser Fragestellung liegt auf der Hand.

Man darf wohl sagen, daß die ganze gegen den Gottesglauben nicht präoccupirte Philosophie niemals Anstand genommen, aus der Zweckgemäßheit, welche als eine Thatsache, ein Resultat in der Natur vorliegt, auf das Vorhandensein einer Zweckerstrebung oder Zielstrebigkeit[2] als Princip jener Zweckgemäßheit zu schließen. Wie man

---

[1] Vgl. diese Zeitschrift 1876, XI. S. 292.

[2] Das Wort „Zweck" bedeutet in der deutschen Sprache ursprünglich ein kurzes Ding mit spitzem Ende, namentlich den Pflock in der Mitte der Schießscheibe als

aus der zweckgemäßen Einrichtung einer Uhr auf die Existenz eines Princips zu schließen pflegt, welches die Einrichtung der Uhr vorweg enthielt, und die mechanischen Mittel zur Erreichung dieser Einrichtung in entsprechender Weise zurechtlegt, so glaubt man in analoger Weise in den Weltdingen ein zweckliches Streben voraussetzen zu müssen.

Hierbei ließ man sich hauptsächlich von folgenden Gedanken leiten:

Jede Wirkung muß ihre entsprechende Ursache haben; somit muß eine jede Erscheinung nach jeder Seite hin einen bestimmten Grund haben. Wenn nun von einem größeren Complex wirkender Ursachen irgend ein Resultat von besonderer Bedeutung hervorgebracht wird; wenn hierbei unter unzähligen Gängen der Entwicklung, welche im Bereiche der Möglichkeit liegen, gerade der eingeschlagen wird, welcher zu jenem Resultate führt; und wenn diese Entwicklung auf längere Dauer trotz aller naheliegenden Abweichungen und Hindernisse innegehalten wird; und wenn zufällig aufstoßende Schwierigkeiten in passender Weise beseitigt werden; und wenn fernliegendere Mittel, welche der Entwicklung günstig sind, herbeigeschafft werden; wenn ferner Widerstrebendes der Erreichung jenes Resultates dienstbar gemacht und alles das, was dieselbe gefährden könnte, beseitigt, und alles das, was mit dem Resultat zusammenhängt, in geeigneter Weise vor Gefahren geschützt wird; wenn bei alledem nicht bloß die Nothwendigkeit, sondern auch Symmetrie, Dauerhaftigkeit, Schönheit sich berücksichtigt findet; wenn in der Entwicklung auch das in's Dasein tritt, was erst in einem späteren Stadium irgend eine Bedeutung hat; wenn auch die der Entwicklung dienenden Werkzeuge und Verhältnisse zu Stande gebracht werden: so kann das Alles nur darin seinen Grund haben, daß die mit mechanischer Nothwendigkeit wirkenden Kräfte auf ein *Künftiges* hingelenkt sind, d. h. in *Zielstrebigkeit*. Oder wie sollte das bloß mechanische Wirken sich selbst überlassener Kräfte einen Grund dazu bieten, daß von vielen gleich möglichen Entwicklungswegen gerade derjenige unter bestän-

---

Schützenziel. Verallgemeinert bedeutet es das zu erreichende Ziel, worauf man seine Absicht richtet. Der deutsche Sprachgebrauch hat den Begriff des Wortes wieder verengert. Wenn ich vom Zweck rede, so denke ich ausdrücklich an ein denkendes, wollendes Wesen. Bei dem Worte „Ziel“ tritt das mehr zurück, und ich denke ausdrücklich nur an die vorhandene Nöthigung, welche dem Dinge eine bestimmte Richtung gibt. Zweck ist eine gewollte Aufgabe, Ziel eine gegebene Richtung des Wirkens. Von der „Absicht“ unterscheidet sich der Zweck nur dadurch, daß ich den Zweck auch vermittelst eines Mechanismus erreichen kann, den ich darnach einrichte, was bei der Absicht nicht der Fall ist.

digen Hemmnissen und Schwierigkeiten beharrlich innegehalten wird, der zur Herstellung des meistens erst in der Zukunft liegenden Passenden führt? Wird nicht vielmehr immer das geschehen, was für den Augenblick am leichtesten und einfachsten sich ergibt, also in der Regel das Unpassende und Mangelhafte? Mag sein, daß unter unzähligen Fällen auch einmal das Passende in einem unvollkommenen Grade sich ereignet. Ein solches Ereigniß hat stets den Charakter der Ausnahme, niemals der Regel. Vernehmen wir z. B., ein Armer habe gerade im Augenblicke der höchsten Noth einen Schatz gefunden, oder ein Dachdecker sei bei seinem Sturze vom Dach auf ein weiches Bett gefallen, so finden wir uns überrascht, weil jeder verständige Mensch wohl weiß, daß das Eintreffen des Passenden ohne irgendwelche Erstrebung des Eintreffenden gewöhnlich nicht zu erwarten steht. Hiermit dürfte es erwiesen sein, daß es absolut außer dem Bereiche ziellos wirkender Kräfte liegt, unter Aufwand einer sehr complicirten Thätigkeit für gewöhnlich das Passende hervorzubringen.

3. Wie steht es nun mit den Wirkungen in der Natur?

Wenn man das Wesen einer Klasse von Naturwirkungen studiren will, so ist es gerathen, die Studien zuerst an Exemplaren zu machen, in welchen das Eigenthümliche jener Klasse besonders hervortritt. Wenden wir das Gesagte auf unser Vorhaben an, so ist es, wofern wir uns von dem Vorhandensein jener Züge von Zweckerstrebung in den Naturvorgängen vergewissern wollen, ganz angemessen, die Art des Naturwirkens zuerst an den organischen Wesen, welche die vollkommensten aller Naturdinge sind, klarzulegen. Ist einmal hier erwiesen, daß mit der Naturwirksamkeit Zweckerstrebung wesentlich verbunden ist, so ist die Durchschauung der anorganischen Naturdinge um ein Bedeutendes erleichtert.

Hier, im Reiche des Organischen, springt es sofort in die Augen, daß die oben angedeuteten Eigenthümlichkeiten der Zweckerstrebung wirklich vorhanden sind, da ja der ganze Lebensproceß unter den verwickeltsten Verhältnissen auf ein Künftiges gerichtet ist. Das, was lebt, ist nicht etwa bloß in Umbildung begriffen, strebt nicht bloß, den Bedarf an äußeren Stoffen aus der Außenwelt in sich aufzunehmen, sondern bildet auch in sich die Organe für diese Umbildung und die künftigen Bedürfnisse aus. In dieser Beziehung liefert die Naturforschung mit jedem Tage neue Bestätigungen für die in der Philosophie der Vorzeit übliche Auffassung. Herr v. Baer macht auf die bewunderungs-

würdige Verknüpfung von Zuständen, Vorgängen und Vorkehrungen aufmerksam, in Folge deren aus einem ellipsoidischen regungslosen Ei einer Raupe eine Puppe und endlich ein flatternder Schmetterling entsteht. Auf jeder Entwicklungsstufe ergeben sich hier Zustände und Organe, die für die Gegenwart gar keine Bedeutung haben und nur für die Zukunft passend sind: in dem Ei harte Kauwerkzeuge, kurze Haftfüße, Spinnorgane und weiter Magen für die Raupe; in der Raupe vorräthiger Stoff als Fettkörper für die Puppe; in der Puppe Flügel, lange Füße, eine Saugröhre für den Schmetterling. „Wie ist es möglich, zu verkennen," fragen wir mit dem Petersburger Gelehrten, „daß alle diese Bildungen auf das künftige Bedürfniß sich beziehen, sich nach demjenigen richten, was noch werden soll? Ein solches Verhältniß nennen die Philosophen eine causa finalis, eine Ursache, die am Ende oder am Ziele liegt."

Ähnliche Metamorphosen, wie wir sie in der Raupe, der Puppe, dem Schmetterling so deutlich vor Augen haben, finden sich auch bei den höheren Thieren, den Vögeln und Säugethieren, nur daß sie hier größtentheils in die früheste Zeit der Entwicklung fallen und deßhalb vorwiegend auf anatomischem Wege beobachtet werden müssen. Was für eine großartige Vielheit und Verwicklung in den Organen und Vorkehrungen eines thierischen Körpers! Und das Alles entwickelt sich aus dem winzigen Embryo heraus unter den ungünstigsten Verhältnissen zu einer Zeit, wo die entstehenden, unfertigen Organe so unpassend als möglich sind. Das Alles nicht etwa bloß einmal, sondern in unzähligen Individuen, welche in grenzenloser Abstammung sich fortpflanzen. „Die Stoffe des Eies," sagt v. Baer, „werden allmählich vorbereitet zur Ausbildung der Organe, und man kann sagen, die Entwicklung hat überall einen solchen Fortgang, als ob im Ei ein bewußter und verständiger Baumeister säße, welcher nicht nur die Stoffe, die er vorfindet, sondern auch die Zuschüsse, die er erhält, klug zu benutzen weiß, um daraus den Embryo zu bilden ... Das fortgesetzte Leben ist offenbar nichts anderes, als eine fortgesetzte zielstrebige Umbildung seiner selbst, und diese Umbildungsnormen sind den äußeren Verhältnissen der Natur angepaßt." Dieß gilt ebensowohl vom ganzen Organismus, als von den einzelnen Theilen desselben; der nämliche Gelehrte weist es durch eine genaue Beschreibung des Auges nach, auf deren Wiedergabe wir wohl bei der Notorietät des Gegenstandes verzichten dürfen. Er macht unter Anderem die Bemerkung, daß, wenn die Bildung des Auges ohne Zielstrebigkeit vor sich gegangen wäre, wohl ähnliche Bildungen in mannigfacher Abstufung an dem

nämlichen Leibe sich vorfinden würden. „Es sind aber in allen Wirbelthieren immer nur zwei Augen da und immer im Kopfe. Durchsichtige Apparate ohne Zweck kommen in diesen Thieren nirgends vor. Dagegen wechseln die einzelnen Theile der Augen sehr deutlich zweckgemäß. Die Fische haben viel stärker gewölbte Linsen, als die Luftthiere" u. s. w.

Über die Pflanzen ließen sich leicht ähnliche Betrachtungen anstellen. Man braucht nur darauf zu achten, wie sich schon im Samenkorn die ersten Rudimente der zukünftigen Pflanze ausbilden, wie in der Pflanze Alles in letzter Instanz darauf gerichtet ist, Samen zu bilden, der für die Existenz des gegenwärtigen Individuums eher hinderlich als förderlich ist, um die Zielstrebigkeit sofort zu erkennen. Herr v. Baer wiederholt nur einen der scholastischen Philosophie des Mittelalters ganz geläufigen Gedanken, wenn er bemerkt: „Offenbar hat jeder Lebensproceß ein besonderes Ziel, aber zielstrebig sind sie alle. Es ist ein sehr alter Ausspruch, daß die allgemeinste Eigenthümlichkeit aller organischen Körper die ist, von innen nach außen zu wachsen und nicht durch äußeres Hinzufügen vergrößert zu werden. Ein neuerer (?) Ausdruck sagt noch etwas bestimmter, daß allen lebenden oder organischen Körpern Selbstbildung nach eigenem innerem Gesetz zukommt." Der Naturforscher fügt dann hinzu: „Da diese Selbstbildung aber nicht gleichmäßig in der Erreichung einer bestimmten Form besteht, sondern die Organe für den künftigen Gebrauch vorbereitet und die Stoffe immerfort für die Selbstbildung umgeändert werden, so scheint mir der allgemeinste Charakter des Lebensprocesses die Zielstrebigkeit zu sein. Das Ziel ist das eigene Selbst und die Nachkommenschaft; denn jede einzelne Lebensform scheint an sich für unbegrenzte Dauer eingerichtet, obgleich jedes einzelne Individuum nothwendig in seinem Einzelleben dem Untergange entgegengeht."

4. Die Gegner der Lehre von Gott erheben gegen diese Auffassungsweise den lebhaftesten Widerspruch. Die Zweckgemäßheit in der Natur lassen wir gelten, so verkündigen sie heutigen Tages, aber gegen den Schluß auf Zweckerstrebung verwahren wir uns; ein solcher Schluß hätte höchstens die Kraft einer Analogie zwischen den Natur- und Kunstbildungen; auf eine solche Analogie läßt sich aber keine haltbare Schlußfolgerung bauen. „Der Zweck," sagt D. F. Strauß, „ist der Wundermann in der Natur; er ist es, der die Welt auf den Kopf stellt, der, mit Spinoza zu reden, das Hinterste

zum Vordersten, die Wirkung zur Ursache macht und dadurch den Naturbegriff geradezu zerstört."

Doch wird der große moderne Dogmatiker von J. Stuart Mill vollständig abgefertigt, indem dieser in zutreffender Weise daran erinnert, daß die Annahme einer Zweckstrebigkeit sich nicht sowohl auf die Ähnlichkeiten der Natur mit menschlichen Kunstwerken, sondern auf den speciellen Charakter dieser Ähnlichkeiten stütze. „Die Ähnlichkeiten der Welt mit den Werken der Menschen, auf welche man sich beruft, sind nicht willkürlich gewählt, sondern sind besondere Beispiele eines Umstandes, welcher erfahrungsmäßig auf einen intelligenten Ursprung hinweist, nämlich das Abzielen auf einen Endzweck. Der Beweis ist daher kein lediglich der Analogie entnommener. Schon als Analogie hat er seinen Werth, aber er ist mehr als Analogie ... Es wird angemessen sein, nicht den Beweis als ein Ganzes, sondern eines der schlagendsten Beispiele, wie den Bau des Auges, vorzunehmen. Die Theile, aus denen das Auge zusammengesetzt ist, und die durch die Lage dieser Theile gebildete Anordnung derselben kommen unter einander in der sehr bemerkenswerthen Eigenschaft überein, daß sie alle dazu mitwirken, das Geschöpf zum Sehen zu befähigen. Weil diese Dinge so sind, wie sie sind, sieht das Geschöpf; wenn eines derselben anders wäre, als es ist, würde das Geschöpf in den meisten Fällen entweder nicht sehen, oder nicht so gut sehen ... Nun hatten die organischen Elemente, deren Combination ein Auge genannt wird, in jedem Falle einen Anfang in der Zeit und müssen daher durch eine Ursache zusammengebracht sein. Die Zahl der Fälle ist unendlich viel größer, als es nach den Grundsätzen inductiver Logik erforderlich ist, um ein unwillkürliches Zusammenwirken unabhängiger Ursachen auszuschließen, oder, technisch gesprochen, den Zufall zu eliminiren. Wir sind daher nach den Regeln der Induction berechtigt, zu schließen, dasjenige, was alle diese Elemente zusammenbrachte, sei eine ihnen allen gemeinsame Ursache. Und insofern die Elemente in dem besonderen Umstande übereinstimmen, daß sie alle dahin zusammenwirken, das Sehen hervorzubringen, muß ein ursächlicher Zusammenhang zwischen der Ursache, welche diese Elemente vereinigte, und der Thatsache des Sehens bestehen . . . Die natürliche Folge dieses Beweises würde sein, daß, da das Sehen eine der Zusammensetzung der organischen Structur des Auges nicht vorausgehende, sondern folgende Thatsache ist, dasselbe mit der Hervorbringung dieses Baues nur aus dem Gesichtspunkte eines

Endzweckes, nicht aus dem einer wirkenden Ursache in Verbindung gebracht werden könne. Das heißt, daß nicht das Sehen selbst, sondern eine vorvorhandene Idee desselben die wirkende Ursache sein müsse." [1]

Dann aber schwächt der berühmte Empiriker selber die Kraft seiner Beweisführung, indem er an Darwins Princip „des Überlebens des Fähigsten" erinnert. Er schreibt diesem Princip nicht den geringsten Grad von Gewißheit zu, aber er meint, es sei nicht mit absoluter Bestimmtheit zu verwerfen.

5. So sehen wir uns denn wieder vor der Selectionstheorie, diesem großen Stein, unter den sich fast das ganze Insectengeschmeiß der modernen Gottesläugner verkriecht, um dem Tageslicht der Wahrheit zu entfliehen. Es ist auffallend, wie die Chorführer des Unglaubens selber sich gezwungen fühlen, das Unzureichende der besagten Theorie einzugestehen. So erkennt D. F. Strauß ausdrücklich an, die Darwin'sche Theorie sei „noch höchst unvollständig, sie lasse unendlich Vieles unerklärt, und zwar nicht bloß Nebensachen, sondern rechte Haupt- und Cardinalpunkte, sie deute mehr auf künftig mögliche Lösungen hin, als daß sie diese selbst schon gebe". Aber bei Mangel anderweitiger Deckung bietet sie der lichtscheuen Sippe die einzige Zuflucht. Ohne sich auf tiefer gehende Erwägungen einzulassen, verkündet man es ohne Aufhören unter großem Lärm, das Selectionsprincip sei über alle Zweifel erhaben und habe alle und jede Zweckthätigkeit für immer beseitigt. „Darwins Theorie," behauptet beispielsweise Helmholtz, „zeigt, wie Zweckmäßigkeit der Bildung in den Organismen auch ohne alle Einmischung von Intelligenz durch das blinde Walten eines Naturgesetzes entstehen kann."

Über Darwinismus ist bis in die letzte Zeit hinein verdrießlich viel geschrieben und disputirt worden. Neuerdings hat der Marburger Professor Wigand [2] sowohl vom naturwissenschaftlichen als auch vom philosophischen Standpunkte aus gegen denselben wuchtige Schläge geführt. Wir werden uns deßhalb auf das Nothwendige beschränken.

Die rein mechanische Anpassungstheorie geht von der Voraussetzung aus, es habe eine allgemeine Entwicklung des Vollkommenen aus dem Unvollkommenen stattgefunden. Diese Voraussetzung schwebt aber in der

---

[1] Über Religion, drei nachgelassene Essays. Berlin 1875, S. 143—144.

[2] Der Darwinismus und die Naturforschung Newtons und Cuviers, Beiträge zur Methodik der Naturforschung und zur Speciesfrage. Braunschweig, Vieweg.

Luft, oder beruht vielmehr auf gefälschten Thatsachen. Sie geht erstens von der Thatsache aus, als fände in der Natur eine unbegrenzte und schrankenlose Variabilität statt; Thatsache ist aber nur, daß innerhalb einzelner Species und zwar innerhalb sehr beschränkter Grenzen individuelle Abänderungen sich ereignen. Sie geht zweitens von der Thatsache aus, als fände eine absolute Fixirung der Abänderungen durch Vererbung statt; Thatsache ist aber nur, daß individuelle Abänderungen in sehr beschränktem Grade sich in einzelnen Fällen vererben. Sie geht drittens von der Thatsache aus, als fände in allen Fällen unter den in der Überzahl producirten Individuen derselben Art eine Concurrenz statt, in welcher die nützlichen Eigenschaften die Erhaltung der betreffenden Individuen entschieden; Thatsache ist aber nur, daß bei übermäßiger Production von Individuen eine Reduction der überzähligen stattfindet, ein Vorgang, der wohl hie und da auch einmal mit einer kampfartigen Concurrenz von Individuen gleicher Art in Zusammenhang stehen mag, insofern es wohl vorkommen kann, daß die geeignetere Beschaffenheit die Erhaltung und den „Sieg" gewisser Individuen entscheidet. Sie geht endlich viertens von der Thatsache aus, als hätten die sämmtlichen Charaktere der einzelnen Arten in allen Fällen für das Individuum oder die Art eine entscheidende Bedeutung; Thatsache ist aber nur, daß es unter jenen Charakteren auch solche gibt, welche für das Individuum oder die Art den in Rede stehenden Nutzen haben.

Es kann nicht unsere Absicht sein, hier alle Momente namhaft zu machen, welche die Entwicklungshypothese in das Reich der Märchen verweisen. Wir haben vielmehr im Interesse unserer Aufgabe die Selection, die mechanische Anpassung, genauer in's Auge zu fassen; sie soll es ja sein, die unter Voraussetzung jener Entwicklung der Zweckstrebigkeit den Garaus gemacht habe.

6. Die Selectionstheorie behauptet, es fände in der Natur ein der Auslese des Thierzüchters analoger Vorgang statt, der sich als ein Bemühen um das Dasein, als ein Kampf um dasselbe darstelle, und aus dem sich das Überleben des Passendsten ergäbe. Das Überleben des Passendsten wäre gerade das, was den täuschenden Schein vorherbestimmter Zweckmäßigkeit an sich trüge.

Der Vorgang selber, auf welchen sich solche Behauptung beruft, war längst allgemein bekannt, wie v. Baer bemerkt; denn jeder Gärtner wußte z. B., daß wenn er den Garten sich selber überließe, er in einigen Jahren von den einheimischen Pflanzen vorherrschend besetzt sein werde,

nur deßhalb, weil diese für ihre Vermehrung viel günstigere Verhältnisse vorfinden würden. Aber neu war die Entdeckung, daß auf diesem Vorgang die ganze Ordnung der Welt im Kleinen wie im Großen beruhen soll. Die Elemente gruppiren sich zufällig und es entstehen die verschiedenen Gebilde, worunter auch Organismen; ohne irgend welchen angelegten Plan geräth Alles in Bewegung. Von den zufällig entstandenen Abweichungen erweisen sich einzelne als vortheilhaft zum Weiterexistiren. Zufällig vererben sie sich und finden sich zufällig so zusammen, daß sie sich im Verlauf von Millionen Jahren vervollkommnen. So ist aus ziel- und planlos bewegten Atom-Massen die jetzige Welt, aus structurlosem Urschleim der menschliche Organismus mit Auge, Ohr, Gehirn, Sprachwerkzeugen u. s. w. durch kleinste Abänderungen, durch zahlreiche Zwischenformen hindurch zufällig entstanden! Wir haben also nicht Füße, Augen, Ohren, um zu gehen, zu sehen, zu hören, sondern wir gehen, sehen, hören bloß, weil wir zufällig Füße, Augen, Ohren haben.

Doch vernehmen wir, wie diese höchst komische Ansicht von ihren eigenen Vertretern dargelegt und gerechtfertigt wird; denn wir möchten auch nicht den Schein „wissenschaftlicher Unbilligkeit" auf uns laden. Man pflegt den Hergang der Sache an der Structur des Auges zu erörtern; schicken wir uns also in diese Gepflogenheit.

Indem D. F. Strauß sich gegen die Ausführungen wendet, mit welchen Trendelenburg (in den logischen Untersuchungen 2. Bd. S. 2) die Zweckerstrebung bei der Bildung des Auges dargelegt hat, sagt er: „Trendelenburg steift sich darauf, daß das Auge nicht im Licht, also auch nicht durch das Licht, sondern im Dunkel des Mutterleibes und dennoch für das Licht gebildet sei, und schließt aus dieser Zweckbeziehung, die nicht zugleich eine ursächliche in sich begreife, auf eine absolute zwecksetzende und zweckausführende Intelligenz. Allein das Auge des Embryo bildet sich nur im Mutterleibe eines solchen Wesens, dessen Auge lebenslänglich dem Einflusse des Lichtes ausgesetzt gewesen ist, und das die Modificationen, die das Licht dabei in seinem Auge hervorgebracht, auf die Leibesfrucht vererbt. Das sehende menschliche Individuum ist es freilich nicht, welches mit dem Lichte zusammenwirkend sich oder seinem Sprößling das Auge macht.... es sieht sich hier in den Gebrauch eines Werkzeuges eingesetzt, das seine Vorfahren von Urzeiten her sich nach und nach und immer vollkommener zurechtgemacht haben. Gerade vom Auge sagt Helmholtz, was aber gleicherweise von jedem Or-

gane gilt, hier falle das, was die Arbeit unermeßlicher Reihen von Generationen unter dem Einfluß des Darwin'schen Entwicklungsgesetzes erzielen kann, mit dem zusammen, was die weiseste Weisheit vorbedenkend ersinnen mag. Unter diesen Vorfahren und Generationen sind natürlich nicht bloß die menschlichen zu verstehen, die ja alle das Auge schon fertig überkommen haben; selbst über das berühmte Lanzettfischchen müssen wir bis in die ersten Anfänge des Lebens hinaufsteigen, wo aus der trüben Empfindungsmischung sich die einzelnen Sinne erst nach und nach ausgeschieden, und dem Drange des Bedürfnisses folgend deren Organe sich allmählich vervollkommnet haben. Dabei kann überall das einzelne Individuum, obwohl der Gebrauch das Organ stärkt, das Wenigste thun; aber indem diejenigen Individuen, die in Folge zufälliger Variation das lebensförderliche Organ in vollkommenerer Beschaffenheit besitzen, besser fortkommen und eher zur Fortpflanzung gelangen als andere, vervollkommnet sich im Lauf der Generationen das Organ. Mit den thierischen Instinkten ist es derselbe Fall. Die heutige Biene ist es wohl nicht, die ihre Kunstwerke aussinnt, ebensowenig aber ein Gott, der sie dieselben lehrt; sondern in Reihen von Jahrtausenden, seit aus dem unvollkommensten Kerbthier sich allmählich die Hautflügler in ihren verschiedenen Gattungen entwickelten, haben an der Hand des im Kampf um das Dasein sich steigernden Bedürfnisses nach und nach jene Künste sich ausgebildet, die den jetzigen Geschlechtern mühelos als Erbstück sich überliefern." [1]

Die von dem Dogmatiker des modernen Glaubens aufgerührten Bedenken werden in noch viel nachhaltigerer Weise von dem anonymen Verfasser (E. v. Hartmann selber?) des oft citirten Buches: „Das Unbewußte vom Standpunkt der Descendenztheorie" (Berlin, Duncker 1872) vorgetragen. Auch hier wird betont, daß sämmtliche Ursachen für die Beschaffenheit des Menschenauges in der ganzen Entwicklungsreihe seiner directen Vorfahren, bis zur Urzelle und protoplasmatischen Urzelle hinab, zu suchen seien. Vernehmen wir:

„Man muß sich hierbei stets vergegenwärtigen, daß in der Entwicklung des organischen Lebens jede Function früher da ist, als das ihr specifisch dienende Organ entwickelt wird, eine Thatsache, welche wesentlich dazu beiträgt, viele Räthsel auf mechanischem Wege zu lösen, welche ohne dieselbe nur auf teleologischem Wege lösbar scheinen. Das Protoplasma selbst ist gleichsam jenes Urwunder,

---

[1] Der alte und neue Glaube, S. 219.

welches alle Functionen der Sinneswahrnehmung, Bewegungsfähigkeit, Theilungs- oder Fortpflanzungsvermögen, Assimilationskraft in sich vereinigt, denn die Versuche an den einfachsten Moneren zeigen, daß es für alle Arten von Reizen (Elektricität, Licht, Wärme, Lufterschütterung, Berührung u. s. w.) empfindlich ist, und auf dieselben mit Contraction, Formveränderung, chemischer Action und Wachsthum reagirt. Das Protoplasma ist mithin der Urdifferenzpunkt aller Lebensthätigkeit, von welchem aus sich die verschiedenen Systeme erst allmählich differenziren, indem gewisse Theile des Protoplasma eine für je eine oder mehrere bestimmte Arten von Functionen vorzugsweise geeignete Beschaffenheit annehmen. Die so im Organismus eingetretene Arbeitstheilung wird nun durch Vererbung auf die Nachkommen übertragen und im Laufe der zahllosen Geschlechtsfolgen verschiedenster Species und Ordnungen immer mehr vervollkommnet, d. h. immer stärker differenzirt. So z. B. besteht die erste Differenzirung behufs größerer Lichtempfindlichkeit in Aggregaten von Pigmentzellen, welche, ohne einen Sehnerven zu besitzen, auf einer Sarcodemasse aufliegen und als Sehorgane dienen. Der nächste Fortschritt ist, daß eine Art Sehnerv sich bildet. Dieß ist beim Amphioxus, dem Urvater des Wirbelthierreiches, der Fall, der als solcher auch zu den directen Vorfahren des Menschen gehört; das Organ liegt hier in einer faltenartigen mit Pigmentzellen ausgekleideten Hauteinstülpung, in welcher der Nerv von durchscheinender Haut, ohne irgend welchen andern Apparat bedeckt ist. Wenn sich diese Vertiefung (wie schon bei manchen Seesternen) mit gallertartiger, durchsichtiger, außen gewölbter Masse ausfüllt, so wird dadurch zunächst eine Concentration, also eine Verstärkung der Intensität der Lichtwirkung erzielt; man sieht ferner, daß durch Herstellung eines entsprechenden Zwischenraumes zwischen Nervenende und linsenförmiger Gallertmasse das Entwerfen eines Bildes auf dem erstern durch die letztere ermöglicht wird. In den beiden Klassen der Fische und Reptilien ist nun die Reihe von Abstufungen der dioptrischen Bildungen sehr groß; und auf einem Wege, den zu verfolgen hier zu weit führen würde, gelangt das Auge erst ganz allmählich zu demjenigen Grade der Vervollkommnung, welche wir am menschlichen Organismus bewundern" (S. 27). Und dann macht der anonyme Verfasser mit Vogt, Helmholtz u. A. noch die sehr überflüssige Bemerkung, daß das menschliche Auge noch lange nicht mackellos vollkommen sei.

In dieser Weise sollen denn durch rein mechanische Compensationsphänomene sämmtliche zweckmäßigen Resultate in der Natur hervorgebracht

werden. „Die natürliche Auslese im Kampf um's Dasein, das Zugrundegehen des minder Zweckmäßigen und das Überleben und Sichweitervererben des Passendsten und Zweckmäßigsten ist ein Vorgang von mechanischer Causalität, in dessen gleichmäßige Gesetzlichkeit nirgends ein teleologisch bestimmendes metaphysisches Princip eingreift, und doch geht aus ihm ein Resultat hervor, das wesentlich der Zweckmäßigkeit entspricht, d. h. diejenige Beschaffenheit besitzt, welche den Organismen unter den gegebenen Umständen die höchste Lebensfähigkeit verleiht. Die natürliche Zuchtwahl löst das scheinbar unlösliche Problem, die Zweckmäßigkeit als Resultat zu erklären, ohne sie dabei als Princip zu Hilfe zu nehmen." So der Anonymus (S. 28—29).

7. Wem die Taktik der modernen Gelehrsamkeit einigermaßen bekannt ist, der wird bei der Lesung obiger Citate, welche die anti-teleologische Ansicht in der gründlichsten Weise wiedergeben, nicht besonders in Erstaunen gerathen sein, indem er gewahrt, daß dem ganzen beigebrachten Material auch nicht die allermindeste Beweiskraft innewohnt. Das nennt man mit einem trivialen Ausdruck: Sand in die Augen streuen. Wir vernehmen da nichts, als eine genauere Darlegung der schon längst bekannten Thatsache, daß die Vollkommenheit der Sehapparate bei den verschiedenen Thierarten in verschiedener Abstufung vorhanden ist. Neu ist bei der ganzen Geschichte nur die Entdeckung, daß „jede Function früher da sei, als das ihr specifisch dienende Organ sich entwickelt habe", daß das Protoplasma-Klümpchen nicht bloß bereits sehen könne — eine solche leere Einbildung könnte man dem Anonymus noch vielleicht verzeihen — sondern sehen könne, ohne das zum Sehen benöthigte Organ zu besitzen! Um solche Aufstellungen wissenschaftlich zurückzuweisen, dazu ist Tinte und Druckerschwärze zu kostbar. Kehren wir also zur Frage zurück: Hat die Darwin'sche Selectionstheorie die Zweckstrebigkeit wirklich beseitigt?

Nehmen wir einmal an, eine Entwicklung hätte wirklich stattgefunden. Wäre dann vielleicht eine Zweckstrebigkeit *weniger* Thatsache, als sie es jetzt ist? Im Gegentheil: Wer nach Darwin'scher Manier die Zwecke auf der einen Seite hinauszudrängen sucht, führt sie auf der andern Seite verdoppelt und verdreifacht wieder ein.

Wir wollen in Kürze die hauptsächlichsten Momente zusammenstellen, um derentwillen der Darwinismus der Zweckstrebigkeit schlechterdings nicht entrathen kann.

Die Zweckerstrebung ist nöthig:

Erstens um den **Ursprung** der Organismen zu erklären. Die Naturkräfte mußten ursprünglich einmal nach bestimmenden Gesetzen in Bewegung gerathen, um in chemisch-organische Verbindung einzutreten; die allerersten Organismen mußten so angelegt sein, daß sie überhaupt variabel waren, und dazu mußten sie zum mindesten eine bestimmte Richtung und Neigung zur Vervollkommnung erhalten. Hätte es sich lediglich um den „Kampf um's Dasein" gehandelt, so wäre es wohl beim Unvollkommensten geblieben; denn im Allgemeinen kann man wohl sagen, daß, je unvollkommener ein Wesen, desto weniger sein Dasein gefährdet ist. Ohne Zweckstrebigkeit muß das Ende der Weltentwicklung etwa Versteinerung oder atomisirte Versandung sein.

Zweitens: Die Zweckerstrebung muß uns ferner erklären, warum durch unzählige Generationen hindurch die einmal eingeschlagene Richtung fortschreitender Transmutation beibehalten wird. Eine Menge ganz kleiner zufälliger Abweichungen sollen durch Summirung die neuen Arten erzeugen. Aber wie ist die Summirung möglich, wenn nicht ein Grund zur Abweichung continuirlich wirkt? Die Beobachtung belehrt uns, daß Abweichungen durch nachfolgende fast regelmäßig wieder aufgehoben werden. Warum sind gerade jene Bedingungen stets entstanden, welche das Festhalten des Errungenen verbürgten? Woher die Nöthigung, daß im blinden Lauf der Elemente stets jene günstigen Umstände eintraten, welche das Eintreten vortheilhafterer Umgestaltungen begünstigten? Wenn wir aber zur Erklärung dieser Vorgänge ein Princip annehmen müssen, welches die Organismen einerseits so anlegte, daß sie sich sehr häufig dem jedesmaligen Bedürfnisse entsprechend variirten und sich stets höher hinauf umbildeten, und welches andererseits die äußern Verhältnisse gerade so gestaltete, daß sie der fortschreitenden Bildung der Arten correspondirten und die Weiterbildung förderten, so haben wir eben darin weiter nichts, als ein Princip der Zweckthätigkeit.

Drittens bedarf es einer Zweckthätigkeit, um zu erklären, wie der Gebrauch die gebrauchten Organe nicht wieder „herab-entwickelt". Der rein mechanische Gebrauch nutzt ab, reibt auf, verschleißt. Demgemäß würde der Darwinismus wohl erklären, wie eine Natur voll der reichsten, vollkommensten Organismen allmählich in „existenzfähigere" Elemente, etwa in eine gleichartige Sandmasse oder sonst Etwas von veränderungsloser Gleichgewichtslage in Folge des Wirkens der Naturkräfte hätte **zerfallen** können; nimmermehr aber das Gegentheil.

Viertens kann uns nur eine auf Zukünftiges gerichtete Zweck-

strebigkeit das Entstehen jener Reihen von Durchgangsstadien erklären, die in den langwierigen Processen für die gleichzeitige Existenz eher hinderlich als nützlich sind, da ja das Passende erst am Ende der Entwicklung liegt. Was nützt z. B. ein erst werdendes und noch nicht fertiges Auge? Werden etwa in demselben stets die Umformungen hervorgebracht und festgehalten, weil sie für die actuelle Existenz gerade am passendsten sind? Was nützt dem bestehenden Pflanzen- oder Thierindividuum die Fortpflanzungsfähigkeit? Wenn aber bei allen diesen Bildungsprocessen nicht das, was ist, sondern das, was sein wird, maßgebend ist, so haben wir die Zielstrebigkeit.

Fünftens muß uns Zweckstrebigkeit den Reichthum der morphologischen Eigenthümlichkeiten erklären, welche im Kampf um's Dasein nicht den allermindesten Vortheil gewähren, noch jemals haben gewähren können, überhaupt zur Erhaltung des Individuums oder der Art in gar keiner Beziehung stehen. Bekanntlich hat Darwin in spätern Schriften bekannt, er habe dem Überleben des Passendsten früher zu viel zugestanden. „Ich hatte früher," sagt er [1], „die Existenz vieler Structurverhältnisse nicht hinreichend betrachtet, welche, so weit wir es beurtheilen können, weder wohlthätig noch schädlich zu sein scheinen, und ich glaube, dieß ist eines der größten Versehen, welches ich bis jetzt in meinem Werke entdeckt habe."

Sechstens läßt sich nur aus Zweckstrebigkeit die Erblichkeit, namentlich die Vererbung erworbener Abweichungen und die damit zusammenwirkende Anpassung erklären. Scharfsinnig ist in der That, wie v. Baer bemerkt, diese Zusammenstellung; denn die Vererbung gibt die Gleichartigkeit, die Anpassung aber die Ungleichartigkeit der Nachkommen. Mit diesen beiden Worten schafft man bequem die unbegrenzte Variabilität, da man die Vererbung und Anpassung beliebig wirken lassen kann. Was ist nun aber die Anpassung anders, als das zweckliche Streben, die bestehenden Zustände für die Erhaltung des Lebens zu benützen? Noch mehr ist man gezwungen, die Erblichkeit als ein Streben aufzufassen, den Lebensproceß der Eltern noch einmal zu wiederholen. Denn wie könnten sonst mit den eintretenden Veränderungen zugleich die Veranstaltungen getroffen werden, damit der neu erworbene Vortheil mit sammt den Abänderungen im ursprünglichen Organisationsplan an Nachkommen überliefert werde? Man beachte dazu, daß die Eigenthüm-

---

[1] Abstammung des Menschen. Deutsch von Carus. 2. Aufl. I. S. 132.

lichkeit der Eltern sich auf die Nachkommen nicht als ein fertiger Stoff, sondern als ein bestimmter Entwicklungsgang überträgt.

Siebentens vermag man nur aus Zweckstrebigkeit die Entstehung der bestimmten Species zu erklären. Würden die organischen Wesen bei ihrer Entwicklung ohne jede Zielstrebigkeit variiren, so könnte nur ein Chaos von Formen das Resultat sein. Wie könnten constante Arten entstehen, da doch die Existenzverhältnisse bei jedem Individuum verschieden sind?

Achtens endlich müssen wir ein zweckliches Streben voraussetzen, wenn wir für die bestimmte Tragweite aller der andern Eigenthümlichkeiten, welche der Darwinismus behauptet, irgendwie eine Erklärung haben wollen. Dahin gehört unter Anderem das Princip der wachsenden Stabilität, vermöge dessen die Organismen nach sehr großen Zeiträumen die Tendenz annehmen müssen, sich nach Species zu gruppiren und gegeneinander abzugrenzen, so daß jetzt keine neuen Arten mehr entstehen; die Correlation der Theile, vermöge deren, wenn ein Theil des Organismus sich ändert, ein anderer Theil eine entsprechende Aenderung erfährt, ohne daß irgend ein mechanisches Causalverhältniß nachgewiesen werden könnte; die stetige Fortbildung zum Vollkommenen, während doch in der Wirklichkeit die Verhältnisse oft darnach sind, daß man eine Rückbildung (etwa eines Vierfüßlers in ein Kriechthier) erwarten sollte u. s. w. u. s. w.

8. Und was sagt zu dem Allem die moderne Wissenschaft? Sie hält uns die nothwendig wirkenden Naturkräfte entgegen! Als wenn zwischen der Naturnothwendigkeit der wirkenden Ursachen und der Zweckthätigkeit irgend ein Gegensatz obwaltete! Ohne Zweifel kann die Natur ebensowenig Ziele erstreben, ohne die nöthigen Kräfte einzusetzen, wie es der Mensch kann. Eine Marmorstatue, so ungefähr bemerkt v. Baer, ist doch gewiß durch mechanische Mittel erzeugt. Absolute Nothwendigkeit ist es, mit welcher Hammer und Meißel von dem Marmorblocke so viel abschlagen, daß er eine Menschengestalt gewinnt. Aber wenn das Kunstwerk vor uns steht, dürfen wir da nicht erkennen, daß alle verwendeten Nothwendigkeiten nur dazu dienten, eine Idee des Künstlers, einen Zweck desselben auszuführen? Nicht nur wer eine Dampfmaschine bauen will, um schwere Lasten zu heben, nimmt die berechneten Nothwendigkeiten zu Hilfe, sondern auch der ärmste Köhler, der den Zweck hat, für seine Hütte eine Bank zu machen, auf der er sitzen kann; er wird ein Brettchen wählen, das fest genug ist, um die Last seines Leibes zu tragen,

und drei oder vier Beine einsetzen, die auch mit absoluter Nothwendigkeit der Last seines Leibes widerstehen. Sein Zweck wird durch diese Nothwendigkeit nicht aufgehoben, sondern erreicht. Naturkräfte, welche nicht auf ein Ziel gerichtet sind, vermögen nicht einmal eine mathematisch bestimmte Figur, viel weniger einen zusammengesetzten Organismus zu erzeugen. Ein Sturm wirft Bäume um, auch wohl schwache Häuser, aber er baut nichts auf. Kommt etwa noch eine Wasserfluth dazu, so kann diese wohl die umgeworfenen Bäume zusammenschwemmen zu Haufen, aber weiter wird doch nichts daraus. Ein Werden ohne Ziel ist überhaupt gar nicht denkbar; es wäre nur ein ewiges Durcheinander und Gegeneinander und eben deßhalb kein Werden.

Wären in der Welt nur Naturnothwendigkeiten ohne Zielerstrebungen thätig, so wäre die ganze Welt weiter nichts als ein immenser Zufall, wenn sie auch allerdings in Rücksicht auf jene Agentie sich als ein nothwendiges Product darstellt. Würde der Wind Metallstaub so zu einander wehen, daß eine vollkommene Taschenuhr entstände, so wäre dieses in Anbetracht der Agentie sicherlich nothwendige Product dennoch ein Zufall, dessen Eintreffen schwerlich ein vernünftiger Mensch behaupten wird. Man erinnere sich nur an die höchst complicirten Vorgänge in einem höheren Organismus, den Blutumlauf, die Ernährung, die Athmung, die Bewegung u. s. w., an die planmäßigen Vorgänge bei außergewöhnlichen Verletzungen, an die Reproductionskraft des gesammten Organismus, und man wird eingestehen müssen, daß man einen Zufall zur unendlichen Potenz erhoben vor sich hätte, wenn bei den nothwendig wirkenden Naturkräften nicht Zielstrebungen stattfänden.

9. Indem wir nunmehr unsere Aufmerksamkeit den anorganischen Dingen zuwenden, müssen wir gestehen, daß uns hier die Zweckstrebigkeit weniger handgreiflich entgegen tritt.

Im Reiche der organischen Natur sind wir bei der wissenschaftlichen Forschung ganz und gar auf das Wozu, d. h. auf die Endursachen angewiesen, während wir von den wirkenden Ursachen so gut wie nichts wissen. Wir wissen ganz gut, wozu das Auge, wozu diese oder jene Knochen, wozu der Blutumlauf; wodurch aber das Alles zu Stande kommt, ist noch ein vollständiges Räthsel. Wenn in einem Wirbelthier-Embryo auf der Rückenseite desselben zwei Wülste sich erheben, die mit einander verwachsen, so ist das Wozu leicht erkennbar. Wodurch aber die Theilung bewirkt wird, das weiß Niemand zu sagen.

Wir sind überzeugt, daß die Naturkräfte wirken, aber „diese Überzeugung beruhte bisher, wie v. Baer bemerkt, nicht auf Beobachtung, sondern eigentlich auf Glauben; die Zielstrebigkeit aber in dieser Region auf Beobachtung“.

In der anorganischen Natur hingegen sind die Zweckursachen viel unkenntlicher. Dieß kommt daher, weil hier die Individualität der Dinge bei weitem nicht mehr so scharf ausgeprägt ist, wie in der organischen Welt. Die Einzeldinge verschwimmen mehr zu Bruchtheilen des Ganzen, in welchem sie aufgehen; die Tendenz ihrer Wirksamkeit geht demgemäß vielmehr auf eine Wirksamkeit nach Außen behufs Herstellung der Gesammt-Weltordnung; für sich selber erstreben die Dinge höchstens eine äquilibriale Seinsweise. Schopenhauer macht in dieser Hinsicht die treffende Bemerkung: „Bei Betrachtung der unorganischen Natur wird die Endursache allemal zweideutig, und läßt uns, zumal wenn die wirkende gefunden ist, im Zweifel, ob sie nicht eine bloß subjective Ansicht, ein durch unsern Gesichtspunkt bedingter Schein sei. Hierin aber ist sie manchen Kunstwerken, z. B. den groben Musivarbeiten, den Theater-Decorationen zu vergleichen, welche nur in der Ferne wirksam sind, in der Nähe aber verschwinden, indem an ihrer Stelle jetzt die wirkende Ursache des Scheines sichtbar wird: aber die Gestalten sind dennoch wirklich vorhanden und keine bloße Einbildung.“ [1]

Wir machten bereits soeben mit einem Worte auf die Zweckstrebigkeit aufmerksam, welche im Innern der einzelnen Naturdinge und gleichsam von Innen heraus wirkt. Herr v. Baer scheint dieselbe nicht anerkennen zu wollen. „Eine innere Zweckmäßigkeit in diesen einzelnen Stoffen vermag ich zwar nicht zu erkennen, wohl aber lassen ihre Beziehungen zu den Organismen, und vor allen Dingen auch ihre Verhältnisse unter einander, dergleichen gewahr werden. Daß die Luft elastisch ist, muß ihr selbst wohl ja auch ganz gleichgiltig sein.“ [2]

Wir sehen uns nun außer Stande, das Zutreffen dieser Bemerkung zu bejahen. Insofern ist der Luft das bestimmte Maß ihrer Elasticität gleichgiltig, als sie selber sich der Bedeutung ihrer Elasticität nicht bewußt ist. Hätte aber die Luft jene absolute Gleichgiltigkeit, welche ihr v. Baer zuschreibt, wie würde sie dann gewissen Gleichgewichtszuständen mit Energie, und zwar unter Umständen mit der Energie des Orkans, zustreben?

---

[1] Welt als Wille und Vorstellung. II. S. 383.
[2] Studien, S. 224.

Um das Irrige der Baer'schen Behauptung einzusehen, braucht man sich nur daran zu erinnern, daß alle Naturdinge nach ganz bestimmten Gesetzen wirken. So z. B. setzt das Licht die Ätheratome in transversale Schwingungen, die sich dann in longitudinaler Undulation fortpflanzen; erfolgen die chemischen Verbindungen und Lösungen nach einer bestimmten numerischen Regel; bewegen sich die Körper zu einander hin mit einer Geschwindigkeit, die im umgekehrten Verhältniß zum Quadrate ihrer Entfernungen steht; wird die Spannkraft eines Gases stets um so größer, auf einen je kleineren Raum man es zusammendrückt u. s. w. Es ist das jene Bestimmtheit, welche man die Naturnothwendigkeit, die Unveränderlichkeit der Naturgesetze zu nennen pflegt. Woher rührt nun diese Bestimmtheit? Offenbar nicht aus dem rein mechanischen Wirken. Denn in diesem liegt kein Grund, warum die Körper sich überhaupt anziehen und gerade in dem Maße anziehen, daß die Wirkung mit dem Quadrat und nicht mit dem Kubus der Entfernung abnimmt. Der Grund kann also nur in dem Erfolge liegen. Weil die Körper diesen oder jenen bestimmten Erfolg hervorbringen sollen, darum haben sie diese oder jene bestimmte Wirksamkeit. Ein anderer Grund ihres bestimmten Daseins ist gar nicht denkbar, als daß sie dafür da sind, das zu wirken, was sie naturgemäß ausrichten. Wie also das bestimmte Gesetz in der Naturkraft liegt, so liegt auch die Zweckstrebigkeit in der mechanischen Ursache. Es dürfte nicht schwer fallen, die Ziele anzugeben, auf welche alle in den Naturwirkungen vorhandenen Strebungen gerichtet sind. Natürliche Lage und entsprechende Raumerfüllung, Erhaltung des gegebenen Zustandes, Mittheilung des Eigenen an äußere Dinge und dadurch entstehender Austausch der Eigenthümlichkeiten, darunter auch Mittheilung des eigenen örtlichen Seins (die sogenannte Anziehung) als die Voraussetzung des anderweitigen Austausches von Eigenschaften, das sind die drei Ziele, welche in den verschiedenen chemischen und physikalischen Vorgängen — unter Aufwendung eines vorhandenen Bewegungsquantums — erstrebt werden.

Wir werden später zu erwägen haben, ob wir nicht in allen Naturdingen irgend ein bestimmendes, idealartiges Princip, Entelechie oder Form genannt, als Träger der Zielerstrebung voraussetzen müssen. Vorerst wollten wir nur feststellen, daß wirklich in der Natur Zielerstrebung vorhanden ist.

T. Pesch S. J.

Recensionen.

I. **Christliche Politik.** Die Gesetze der christlichen Gesellschaften. Von **Charles Périn**, Professor des öffentlichen Rechts und der politischen Ökonomie an der Universität Löwen. Einzig für Deutschland autorisirte Übersetzung. Freiburg, Herder, 1876. 8°. VI, 765 u. XXXIII S. Preis: *M.* 6.

II. **Politischer Katechismus zum Verständniß politischer Fragen für das katholische Volk.** Herausgegeben von Dr. **E.** und **Joseph Blum,** Comm. des Gregor-Ordens. Erster Theil: Vom Staate. Wien, 1876. Im Selbstverlage, Wien, III, Adamsgasse Nr. 12. 8°. 148 S. Preis: *M.* 1.

I. Ein Werk des Führers der Ultramontanen in Belgien bedarf für unsere Leser wohl keiner besonderen Empfehlung, und die Wichtigkeit eines Gegenstandes, wie die „Christliche Politik", braucht heutigen Tages wohl nicht erst hervorgehoben zu werden. Vor unsern Augen liegt ja der herrliche sociale Bau, welchen das Mittelalter geschaffen, in Trümmern, und es gilt, ihn wieder aufzurichten. In Deutschland suchen die Männer des Centrums zu retten, was noch gerettet werden kann; in Frankreich, wo die Revolution schon früher mit der Vergangenheit aufgeräumt hatte, beginnt eine kleine Schaar in christlichem Sinne den Neubau, und in Belgien arbeitet namentlich Professor Périn im nämlichen Geiste an der großen socialen Restauration. Sein vorliegendes Buch ist demselben Ziele gewidmet, indem es den Liberalismus und das Antichristenthum auf dem Gebiete des öffentlichen Rechtes und der Politik bekämpft.

1. Das Werk zerfällt in fünf Bücher:

1) Von dem Ursprung und der Bestimmung der Gesellschaft (S. 1—112).
2) Von den wesentlichen Bedingungen des socialen Lebens (S. 113—232).
3) Von den verschiedenen Formen des socialen Lebens (S. 232—356).
4) Von den politischen Einrichtungen der Gesellschaft (S. 357—650).
5) Von der Gesellschaft, welche die Nationen unter sich bilden (S. 651 bis 748).

Das erste Buch behandelt in einzelnen Abschnitten die Gesellschaft im Allgemeinen, die Bestimmung der menschlichen Gesellschaften, die Gerechtigkeit

und die Liebe, die Freiheit, den socialen Fortschritt und „die beiden Städte“. Unter der letztgenannten Überschrift wird uns der Kampf der katholischen Kirche mit dem Antichristenthum vorgeführt, ein Kampf, welcher sich in unsern Tagen ganz vorzüglich auf dem Gebiete der Familie bewegt. „So lange die Familie noch aufrecht steht, wird aller revolutionären Auflösung und Gleichmacherei ein unübersteigliches Hinderniß entgegenstehen. Darum organisirt die Demokratie ihre Angriffe auf die Familie unablässig und gleichzeitig von allen Seiten. Zunächst ist es die der Familie innewohnende geheiligte Autorität, welche angegriffen wird. Dem Vater nimmt die Revolution seine sittliche Autorität und Würde, indem sie die Ehe jedes religiösen Charakters entkleidet . . . Um die Gewalt des Vaters sicherer zu ruiniren und die Unbotmäßigkeit des Sohnes unheilbarer zu machen, nimmt sie dem Vater die Testamentsfreiheit und setzt in Bezug auf die Erbschaft die Bestimmungen eines von ihrem Geiste eingegebenen Gesetzes an Stelle der väterlichen Autorität. Die Revolution greift sodann die Familie in ihrer Einheit selbst an. Durch die Ehescheidung lockert und erniedrigt sie das Band, dessen Heiligkeit die Ehre, Würde und Kraft jeder Familie ausmacht. Mit Hilfe geschickt erdachter Einschränkungen ihrer Ehegesetzgebung nimmt sie ihr die Möglichkeit, sich durch die Fortdauer des Eigenthums ihre eigene Fortdauer und ihre Traditionen zu sichern. Endlich, um die Kräfte des Widerstandes der Familie an ihrer Wurzel selbst und für immer zu brechen, greift sie zu einem radicalen Mittel. Unter Mißachtung jeder individuellen Freiheit und jeder Gewissensfreiheit nimmt sie unter dem Vorwande des Patriotismus und des öffentlichen Wohles dem Vater seine Kinder und erzieht sie systematisch durch den obligatorischen, confessions- und religionslosen Unterricht zu Mitschuldigen ihrer Angriffe auf Gott und die Gesellschaft.“ In der That, es liegt ein merkwürdig einheitlicher Zerstörungsplan all' diesen modernen Instituten der Civilehe, der französischen Erbrechtsgesetzgebung, der Ehescheidung und der Schulgesetze zu Grunde!

Das zweite Buch beschäftigt sich mit den wesentlichen Bedingungen des socialen Lebens, und behandelt unter dieser Überschrift: das göttliche Gesetz, das menschliche Gesetz, die Gewalt, die geistliche Ordnung, die Hierarchie, die socialen Freiheiten, das Eigenthum, die Associationen, die Tradition. Wir können nicht umhin, hier auf einen Punkt aufmerksam zu machen, welcher uns der äußeren Vollendung und in Folge dessen auch der Wirksamkeit des Werkes einigen Eintrag zu thun scheint: wir meinen den Umstand, daß der innere Grund für die Anordnung des Stoffes und für die Abgrenzung der einzelnen Materien nicht immer greifbar genug hervortritt. Man sieht unter Anderem nicht gleich, aus welchem Grunde der Abschnitt „Von der Gerechtigkeit und der Liebe im socialen Leben“ und der andere „Von der Freiheit“ im ersten Buche, beim Ursprung und der Bestimmung der Gesellschaft, zur Sprache kommt und nicht etwa im zweiten Buche bei den wesentlichen Bedingungen des socialen Lebens, unter welchen doch ähnliche Gegenstände, wie „Die socialen Freiheiten“, „Die Association“ und „Die Tradition“, zur Erörterung gelangen. Auch ist man

Anfangs im Unklaren, ob der Verfasser nur die Politik im engeren Sinne zum Gegenstand seiner Arbeit erwählt hat, so daß das Staatsrecht und das Völkerrecht nur als Vorbedingung für die Politik erörtert werden, oder ob der Begriff „Politik“ vom Verfasser so weit verstanden wird, daß er nicht bloß die Fragen der Zweckmäßigkeit, sondern auch die rechtliche Seite umfaßt. Das Letztere ist, wie man namentlich im letzten Buche sieht, augenscheinlich seine Absicht gewesen; der deutsche Titel „Christliche Politik“ läßt eher das Gegentheil erwarten.

Das dritte Buch: „Von den verschiedenen Formen des socialen Lebens“, bringt uns, nach einem allgemeineren Abschnitt: „Von den socialen Umbildungen“, die menschliche Gesellschaft in ihren verschiedenen Entwicklungsstadien von Familie, Stamm und Staat, und reiht hieran eine Betrachtung, „Der Staat und die Familie“, in welcher die Autonomie der letzteren den unerhörten staatlichen Übergriffen der Neuzeit gegenüber trefflich in Schutz genommen wird. Der letzte Abschnitt, „Das moderne Utopien“, geißelt die Verirrungen der Saint-Simonisten, Fouriers, Proudhons u. A.

Nachdem in dieser Weise der sociale Bau aufgeführt ist, bespricht das vierte Buch: „Von den politischen Einrichtungen der Gesellschaft“, gleichsam die innere Ausstattung des Hauses. Zunächst werden die Garantien erörtert, welche die bestehende Ordnung gegen Übergriffe von oben oder von unten sicherzustellen haben; dann entwickelt uns der zweite Abschnitt, „Von der katholischen Verfassung der Gesellschaften“, mit stetem Hinblick auf die Geschichte, den wohlthätigen Einfluß der Kirche auf das weltliche öffentliche Recht. Der dritte Abschnitt, „Von den absoluten Regierungen“, geißelt vor Allem den Cäsarismus; und im Gegensatze zu demselben wird uns unter der Überschrift „Von den freien Regierungen“ die gesunde Verfassung der Staaten vorgeführt; die einzelnen Factoren derselben: Aristokratie, Bourgeoisie und Demokratie, sowie Nationalvertretung und Königthum, erhalten eine gesonderte Besprechung. Der Gegenstand des fünften Buches endlich läßt sich kurzhin als Völkerrecht und äußere Politik bezeichnen.

2. Dieß also der Inhalt des trefflichen Buches. Als Vorzüge desselben rühmen wir vor Allem die entschieden katholische Haltung, die reiche Ausbeutung der Geschichte und die Benutzung nicht bloß der alten Autoren, wie namentlich des hl. Thomas, sondern zugleich der neueren, und zwar auch der für den Verfasser auswärtigen, insbesondere der französischen, englischen, amerikanischen und deutschen Literatur; denn auch die historische Schule Deutschlands mit ihrem Läugnen des Naturrechts findet ihre Widerlegung, und wir stoßen auf manche deutsche Namen aus dem feindlichen Lager, wie Hegel, Gneist, Bluntschli, Heffter und Mommsen. Die echt katholische Gesinnung des Verfassers findet dem modernen Pantheismus gegenüber ihren markigen Ausdruck. „Der moderne Staat-Gott,“ so lesen wir, „ist ein eifersüchtiger Gott; er duldet keine Götter neben sich. Nichts regt den Instinkt der Tyrannei in der modernen Gewalt mehr auf, als die sittliche Größe, die göttliche Macht der katholischen Kirche, welche wahrhaft Gottes Stelle

und seine Herrschaft unter den Menschen vertritt, und zu deren Füßen am Ende alle falschen Götter in Trümmer fallen müssen.

„Vergebens wird man versuchen, auf dem Wege des Compromisses und spitzfindiger Schuldefinitionen der Kirche eine zweifelhafte und falsche Mittelstellung diesem Staat-Gotte gegenüber schaffen zu wollen, eine Stellung, in welcher sie bei voller Anerkennung der Gleichstellung des Staates den äußeren Schein von Unabhängigkeit und Würde sich bewahren könne. Alle diese Speculationen falscher Versöhnlichkeit, wie sie bisweilen im Dienste der herrschenden politischen Anschauung von sehr achtbaren Leuten unternommen werden, begegnen einem unübersteigbaren Hindernisse nicht allein in dem Widerstande der Kirche, die sich auf ihr unmittelbar göttliches Recht stützt, sondern auch in den Einwendungen der Logik und des gesunden Menschenverstandes.

„Es gibt hier keine Mitte, kein Juste-Milieu: die Kirche herrscht entweder als Königin, oder sie dient als Unterthanin. In der That, entweder ist die Religion das Werk Gottes, oder sie ist Menschenwerk. Ist sie nur ein einfaches Gedankengebilde des menschlichen Geistes, aus dem Bereiche des religiösen Gefühlsvermögens, dann ist sie, wie gesagt, mit Recht dem Staate unterworfen. Ist sie aber Gottes Werk, . . . dann gebührt ihr die Herrschaft über die Gesellschaft" (S. 165).

3. Die Art der Behandlung möchten wir Deutsche hie und da etwas bündiger wünschen; die französische Interpunction erinnert mitunter unliebsam an die Übersetzung, und einige Überschwänglichkeiten im Ausdruck wären vielleicht besser unterblieben. Dieß gilt unter Anderem von der Fortsetzung der soeben angeführten Stelle, in der es heißt:

„Ist sie (die Kirche) aber Gottes Werk, ist sie Gott selbst in seiner, den Menschen bis zu sich erhebenden und ihn seiner höchsten, ewigen Bestimmung zuführenden Wirksamkeit, dann gebührt ihr die Herrschaft über die Gesellschaft und zwar mit keinem geringeren Rechte, als dem, mit welchem Gott selbst über jede Creatur herrscht" (S. 165).

Wir wollen nun allerdings nicht behaupten, daß sich der hier gewählte hyberbolische Ausdruck nicht irgendwie rechtfertigen lasse, etwa im Hinblick auf die ähnlichen Worte Christi: „Wer euch hört, der hört mich"; immerhin aber hätten wir einen Ausdruck gewünscht, welcher einer Mißdeutung weniger ausgesetzt wäre. In der Sache, auf welche es ankommt, sind wir selbstverständlich mit dem Verfasser der Ansicht, daß auf dem für Staat und Kirche gemeinsamen Gebiete nothwendig der Kirche, weil sie mit der höheren Aufgabe betraut ist, die Hegemonie zukommt. — An einer andern Stelle könnte die Ordnung der Natur vielleicht etwas zu sehr herabgedrückt werden, indem es heißt:

„Gott gegenüber sind wir nur dann frei in unsern Handlungen, wenn die Kirche uns zu erkennen gegeben, daß unsere Handlungen mit dem Gesetze Gottes übereinstimmen, oder daß sie wenigstens nicht mit diesem Gesetze im Widerspruch stehen" (S. 168).

In Wahrheit kann der Mensch nämlich auch vor jeder Offenbarung mit

Sicherheit gewisse moralische Pflichten erkennen, und die Fähigkeit dieser Erkenntniß geht mit dem Eintritt der Offenbarung nicht verloren. Es sind also Fälle möglich, in denen die Kirche nicht gesprochen, wir aber dennoch über das natürliche Gesetz Gottes Gewißheit erlangen und deßhalb im obigen Sinne Gott gegenüber nicht frei sind in unsern Handlungen. — Einiges Bedenken hätten wir auch gegen folgende Ausdrucksweise:

„Da die Welt einer Gewalt, die in der Aufrechthaltung der Ordnung das letzte Wort hat, gar nicht entbehren kann, so wird man, wofern nicht die Kirche mit der obersten, die Gewissen bestimmenden sittlichen Macht ihrer Unfehlbarkeit eintritt, gezwungen sein, diese höchste Gewalt den bürgerlichen Autoritäten zuzuschreiben. Alsdann wird der Staat allein die Pflichten definiren und über alle Rechte als absoluter Herr verfügen" (S. 199).

Nach unserer Ansicht nämlich war Gott nicht gezwungen, eine unfehlbare Kirche zu stiften, und wenn er diese Stiftung unterlassen hätte, so würden wir darum noch nicht der Staatsgewalt die Unfehlbarkeit zuschreiben, welche gegenwärtig die Kirche besitzt, noch die Gewalt, „über alle Rechte als absoluter Herr zu verfügen".

4. Dergleichen Dinge betreffen indeß, wie gesagt, mehr die Ausdrucksweise, als die Sache selbst. Sachlich sehen wir uns vielleicht nur in Einem Punkte genöthigt, von der Ansicht des Verfassers abzuweichen, nämlich in der Frage, ob es im öffentlichen Rechte eine Verjährung gibt, ob legitime Rechte, wie das königliche Recht Heinrich' V., durch Verjährung erlöschen können oder nicht. Der Verfasser erklärt:

„Überall, in dem Völkerrechte wie sonst, muß man an ein gewisses Verjährungsrecht appelliren, welches sich nicht strenge definiren läßt, und ohne welches dennoch keinerlei Ruhe hergestellt werden kann. Ist es nicht offenbar, daß eine Nothwendigkeit, die sich überall und Jedem in so unmittelbarer Weise aufzwingt, und die über aller Combination des menschlichen Rechtes steht, wahrhaft göttlicher Ordnung ist? Kann der Mensch, trotz aller Anstrengungen seiner Vernunft, etwas Anderes thun, als sich vor ihr beugen?" (S. 676.) Für diese Ansicht beruft sich Périn sodann (S. 686) auf folgenden Ausspruch Fenelons: „Um der Welt eine gewisse Festigkeit, den Nationen eine gewisse Sicherheit zu geben, muß man zwei Punkte ganz besonders voraussetzen, welche gleichsam die beiden Pole sind, um welche sich das ganze öffentliche Leben dreht: einmal, daß jeder zwischen zwei Fürsten beschworene Friedensvertrag in Bezug auf sie unverletzlich und immer in dem natürlichen und durch die unmittelbare Ausführung erklärten Sinne aufzufassen ist; dann, daß jeder friedliche und nicht unterbrochene Besitz seit der Zeit, welche die Jurisprudenz für die wenigst begünstigten Verjährungen fordert, für den, der in diesem Besitze ist, ein gewisses und legitimes Eigenthum wird, welche Mängel demselben auch bei seinem Ursprunge ankleben mochten. Ohne Beachtung dieser Fundamentalregeln gibt es für das ganze Menschengeschlecht keine Ruhe und keine Sicherheit mehr."

Unerachtet der Autorität Périn's und Fenelon's sehen wir uns genöthigt, hier von ihrer Meinung abzuweichen.

Eine staatsrechtliche oder völkerrechtliche Verjährung scheint uns erstens nicht mit dem Naturrecht gegeben, schon deßhalb nicht, weil dieselbe genau bestimmte Fristen oder doch wenigstens irgend welche Anhaltspunkte für Bestimmung solcher Fristen voraussetzt, während nichts Derartiges im bloßen Naturrecht vorliegt. Soll denn eine zehnjährige Frist, soll ein Menschenalter, soll ein Jahrhundert, sollen drei, vier oder mehr Menschenalter das alte Recht zum Erlöschen, ein neues zur Entstehung bringen? Das Naturrecht bietet uns für die Beantwortung dieser Frage keinerlei Grundlage. Der Verfasser beruft sich mit Fenelon auf die Nothwendigkeit irgend welcher Verjährung im Völkerrecht. Geben wir diese Nothwendigkeit einstweilen zu; folgt aus derselben aber ihre wirkliche Existenz? Ist nicht auch Manchem das tägliche Brod nothwendig, ohne daß ihm dasselbe wirklich zu Gebote steht? Allerdings geben wir zu, daß der Mangel einer nothwendigen Sache oder eines nothwendigen Rechtsinstituts nimmer als ein Vorwurf auf den Schöpfer zurückfallen kann; vielmehr gestehen wir gern, daß die Nothwendigkeit dieser oder jener Rechtsnorm die naturrechtliche Existenz derselben beweist, sobald Gott für ihr Nichtbestehen verantwortlich sein würde. Aber so liegen die Sachen hier nicht. Die Nothwendigkeit einer völkerrechtlichen Verjährung zugegeben, ziehen wir vielmehr nicht mit dem Verfasser den Schluß, daß sie besteht, sondern daß sie bestehen sollte, wenn nicht menschliche Verkehrtheit oder menschliche Nachlässigkeit es unterlassen hätte, dieß Rechtsinstitut in's Leben zu rufen. Denn es ist nicht nöthig, daß Gott dem Menschengeschlechte unmittelbar Alles bietet, dessen dasselbe bedarf; es genügt ihm, die Fähigkeit verliehen zu haben, kraft welcher der Mensch sich das Nöthige selbst herstellt. So sind allerdings das Rechtsinstitut des Eigenthums und der Ehe schon unmittelbar von Gott selbst, also im Naturrecht, gegeben, weil der Mensch ihrer bedarf, schon bevor eine ausgebildete menschliche Gesetzgebungsmaschine sie herstellen könnte. Dagegen läßt sich dasselbe nicht sagen von dem Detail des Intestaterbrechts oder von einer Fabrikgesetzgebung, so nothwendig dieselben auch immer erscheinen mögen; und so läßt sich dasselbe eben so wenig sagen von der öffentlich-rechtlichen Verjährung. Ist sie nothwendig, so mögen die menschlichen Gewalten sie herstellen, sei es im Wege der Gesetzgebung, oder durch Staatsverträge. War dieß unterlassen, so trifft nicht Gott das Verschulden, daß eine Lücke sich zeigt.

Diese Verjährung ist für das weltliche Gebiet zweitens nicht im öffentlichen historischen Rechte begründet. Für das öffentliche Recht auf dem geistlichen Gebiete besteht sie freilich; denn es kann ein Territorium, z. B. eine Pfarrei, durch Verjährung von einer Diöcese auf eine andere übertragen werden; für das öffentliche weltliche Recht dagegen ist uns, für die Gegenwart wenigstens, keine derartige Verjährung bekannt; für dieses Gebiet ist das öffentliche Recht unserer Tage zu sehr verkrüppelt, um solche Rechtsinstitute zu besitzen. Doch selbst wenn etwas Derartiges irgendwo sich finden sollte, so würde es nicht die Ansicht Périn's und Fenelon's begründen, weil diese nicht bloß particuläre Bildungen, sondern eine allgemein geltende öffentlich-rechtliche Verjährung behaupten.

Eine solche läßt sich endlich **drittens** nicht durch analoge Ausdehnung aus dem Privatrecht herüberziehen; schon durch die singuläre Natur der Verjährung wird das ausgeschlossen, aber es würde vollends scheitern an der Frage: Welche privatrechtliche Verjährung soll zu Grunde gelegt werden? Eine Verjährung des römischen Rechts? oder des canonischen? oder des französischen? oder des preußischen Landrechts? Soll es die Klagen-Verjährung sein? oder die Eigenthums-Ersitzung? oder die Verjährung der Servituten? Soll ein rechtmäßiger Titel des Besitzes, soll guter Glaube, wenigstens für den Anfang des Besitzes, erfordert werden? Oder soll, wie das canonische Recht im Gegensatz zum römischen verlangt, der gute Glaube die ganze Zeit hindurch dauern? Fenelon scheint denselben nicht einmal für den Anfang zu verlangen, denn er spricht von einem Besitze, „welche Mängel demselben auch bei seinem Ursprunge ankleben mochten"; für eine Verjährung mit solchem Besitze würde aber das Privatrecht nicht allzu viel Analogie bieten. Und welche Zeit soll nothwendig sein? Fenelon will die Zeit, „welche die Jurisprudenz für die wenigst begünstigten Verjährungen fordert". Aber mit welchem Recht wählt er gerade diese Zeit? Warum nicht die doppelte? Und welches ist die längste Zeit? Etwa die hundert Jahre des canonischen Rechts? Soll denn auf Grund so willkürlicher Analogie Heinrich V. im Jahre 1930 plötzlich all' seine Rechte auf den Thron Ludwigs des Heiligen verlieren?

Übrigens wäre noch zu untersuchen, ob das angebliche Bedürfniß einer öffentlich-rechtlichen Verjährung in der That ein so dringendes ist, wie es von gegnerischer Seite ausgemalt wird. Wir müssen zu diesem Zweck zwei Vortheile unterscheiden, welche der Besitz verschafft: den Eigenthumserwerb durch Verjährung und das nackte Recht des Besitzes. Indem wir den ersten dieser Vortheile dem Usurpator absprechen, läugnen wir keineswegs den andern, welcher darin besteht, daß der Besitzer, auch der unrechtmäßige, eben weil er besitzt, nach dem Grundsatze: „Melior est causa possidentis", nicht zwar den wahren Eigenthümer, wohl aber jeden unberechtigten Dritten abweisen kann; diesen Vortheil, welcher darin besteht, daß er etwaigen Prätendenten nur dann zu weichen braucht, wenn diese ihr besseres Recht nicht bloß behaupten, sondern beweisen. Wenn z. B. Rußland glaubt, sich der Türkei bemächtigen zu können, weil die Türken den Besitz derselben nicht rechtmäßig erlangt hätten, so kann von türkischer Seite allerdings nicht entgegnet werden, der Anfangs unrechtmäßige Besitz sei durch völkerrechtliche Verjährung legitim geworden; wohl aber kann man verlangen, daß Rußland den factisch vorhandenen Besitz nicht störe, es liefere denn zuvor den Beweis nicht bloß der Unrechtmäßigkeit dieses Besitzes, sondern auch den ferneren Beweis, daß Rußland einen besseren Besitztitel für sich anzuführen vermöge. Dieser zweite Vortheil nun, welchen auch der unrechtmäßige Besitz wirklich verleiht, scheint uns durchaus genügend, um jene Unzuträglichkeiten vom internationalen Rechtsleben fernzuhalten, welche Périn und Fenelon so stark betonen und zur Begründung der Verjährung anführen. Wir halten den Beweis für die Existenz dieses Rechtsinstituts nicht für erbracht und müssen dabei verharren, dasselbe in Abrede zu stellen.

5. Das wären so etwa die wenigen Ausstellungen, welche wir an dem trefflichen Werke des Löwener Professors zu machen hätten. Wollten wir in gleicher Weise die hohen Vorzüge desselben durchgehen, so wären wir gezwungen, ganze Partien des Buches wiederzugeben und hierdurch der Lectüre desselben vorzugreifen. Auch in Deutschland wird das Werk, so hoffen wir, manchen Leser finden, und wir würden uns freuen, wenn angehende Juristen durch dasselbe veranlaßt würden, ihre staatsmännische Bildung, falls dieselbe auf deutschen Universitäten für Katholiken zur Unmöglichkeit würde, bei einem Manne wie Périn zu suchen. Schließen wir mit einigen Erwägungen, welche auch den Schluß des Buches ausmachen, Erwägungen über die Bedeutung, welche die Verfassung der Kirche für das Völkerrecht gewinnen könnte:

„Zur Vollführung der großen Functionen der Gewalt sichert die Verfassung der kirchlichen Autorität den Völkern alle möglichen Garantien. Ich spreche nicht von den allgemeinen Regeln der Gerechtigkeit, welche das Wesen aller socialen Gesetze ausmachen: in dieser Hinsicht ist die Kirche unfehlbar, und sie kann den Völkern nichts anderes geben, als die reine Wahrheit. Aber auch, wo es sich darum handelt, diese höheren Principien auf einzelne Fälle anzuwenden und thatsächliche Entscheidungen zu treffen, haben die Interessen des Erdkreises in dem stets um die höchste Gewalt herum versammelten Collegium der Cardinäle eben so sichere wie einsichtsvolle Repräsentanten. Wenn es jemals in der Welt eine Versammlung gegeben, in der man wahrhaft eine auserlesene Schaar von Männern der Wissenschaft, des Rathes und der Regierung sah, so ist es wohl das heilige Collegium. In dieser Versammlung herrscht die Pflicht; sie macht alle ihre Mitglieder in strengster Gewissenhaftigkeit auf alles das aufmerksam, was den legitimen Wünschen der Völker entgegen sein und darum deren Liebe und Unterwürfigkeit unter die Kirche vermindern könnte. Man hat öfter schon von einem Rathe, wie dem der Amphyktionen, gesprochen, welcher die heute so feindlich getrennten Völker einander näher bringen, ihre Interessen versöhnen, gemeinsame Verhaltungsregeln aufstellen und die Ordnung dort sichern könnte, wo leicht Verwirrung und Widerspruch droht. Aber wozu denn solche Träumereien, wenn man wirkliche, alles das umfassende Institutionen vor Augen hat? Will man denn bis auf die Heiden zurückgehen und ein Vorbild in Institutionen suchen, die immer nur in höchst unvollkommener Weise functionirt haben, wo man das großartige Ideal eines universalen Senates doch verwirklicht sieht, eines Senates, in dem jedes Mitglied unter dem einheitlichen Gesetze einer Gerechtigkeit ohne Schatten steht, und in die es die besonderen Gesichtspunkte und Eindrücke der Orte mitbringt, in denen es geboren ist, oder die es persönlich in der Verwaltung hoher kirchlicher Ämter kennen gelernt hat? Gibt es außer diesem unvergleichlichen Senate in der Kirche nicht einen wo möglich noch erhabeneren? In den Concilien hat die ganze Menschheit ihre Vertreter. Die politische Geschichte sagt uns so gut wie die Kirchengeschichte, was sie für die gute Ordnung und den Frieden der Welt gethan haben" (S. 731. 732).

„Allen Zeiten war die Vorahnung von einer großen Einheit eigen, welche

alle menschlichen Rassen und Geschlechter umfassen würde. Die Heidenwelt verlangte diese Einheit von der Gewalt; die christliche Welt fordert sie von den Principien, welche zwischen den Geistern die Gemeinschaft herstellen. Unser Jahrhundert steht mehr als irgend eines der ihm voraufgehenden unter der Idee dieser Einheit und ersehnt sie; und dennoch haben die Menschen niemals mehr durch ihren Stolz und in ihrer Ungläubigkeit daran gearbeitet, ihre Verwirklichung unmöglich zu machen. Sie können zu ihrer wahren Einheit nur durch die Gerechtigkeit und die Liebe Christi hingeführt werden, deren wunderbare Schätze allein die katholische Kirche hütet und ihnen aufschließt" (S. 748).

II. Neben dem wissenschaftlichen Werke Périn's glauben wir auch den obengenannten „Politischen Katechismus" zur Verbreitung unter jenen Klassen empfehlen zu sollen, welche sich mit publicistischen Studien zwar weniger abgegeben haben, dennoch aber in unserer zeitungslesenden und Abgeordneten wählenden Zeit über politische Fragen unterrichtet und vor Irrthümern bewahrt sein müssen.

Der erste Theil — denn nur dieser liegt uns einstweilen vor — behandelt die Lehre „Vom Staate"; ihm soll der zweite, „Von den Staatsbürgern", sich anschließen, um in zwei Hauptstücken deren Rechte und Pflichten zu erörtern. Der erste Theil zerfällt, nach einigen einleitenden Bemerkungen, in fünf Abschnitte:

1. Von dem Wesen und der Bedeutung des Staates.
2. Vom Ursprunge des Staates.
3. Von dem Zwecke und der Aufgabe des Staates.
4. Die Rechte des Staates.
5. Die Bestandtheile des Staates.

Die Form der Behandlung ist dem Titel entsprechend durchaus katechetisch. Über den Inhalt glauben wir den Leser am besten orientiren zu können, indem wir aus den 73 Fragen, welche das Buch umfaßt, einige, und zwar die Fragen des ersten Abschnittes, herausheben.

8. Frage. Wie macht der Staat im täglichen Leben sich bemerkbar?
9. " Was bedeutet das Wort „Staat"?
10. " Welche verschiedenen Ansichten gibt es über den Staat?
11. " Welches sind die falschen Grundsätze des modernen Staates?
12. " Weßhalb sind diese Ansichten des modernen Staates verwerflich?
13. " Welche Seelenverwandtschaft besteht zwischen dem modernen Staatsliberalismus und dem Socialismus?
14. " Welches sind die Lehren des socialistischen Zukunftsstaates?
15. " Warum sind die Lehren des Socialismus zu verwerfen?
16. " Wo ist die Frage wegen der Ungleichheit des Eigenthums allein richtig gelöst?
17. " Welche Mittel schlägt der Liberalismus zur Lösung der socialen Frage vor?

18. Frage. Welche Mittel sind zur Lösung der socialen Frage vom wissenschaftlichen und vom christlichen Standpunkte aus zu empfehlen?

19. „ Was verstehen wir unter einem christlichen Staate?

Dem Geschmack mancher Leser werden vielleicht die überreichlich eingewebten Aussprüche großer Männer, welche der Arbeit mitunter fast den Charakter einer Blumenlese verleihen, nicht gerade zusagen, und man möchte die Beweise aus der Natur der Sache etwas stärker hervortreten sehen; doch mag auch der eingeschlagene Weg seinen Nutzen haben, zumal für den beabsichtigten Leserkreis und wegen des guten Klanges der Namen, denen wir begegnen; es sind vor Allem Görres, der hochw. Bischof von Mainz und die Männer des Centrums. Die Behandlung ist im Allgemeinen populär, leicht verständlich und frisch. Das Streben, dem „Culturkampf“ überall entgegenzutreten, läßt vielleicht eine objective Entwicklung der Doctrin hie und da etwas leiden, und die Verfasser schließen sich wohl nicht immer ganz kritisch genug dem an, was ein katholischer Redner oder sonst ein Autor von Namen einmal gesagt hat. Wenn es mit Aristoteles (S. 39) heißt: „Dem System der Natur nach müssen die Staaten früher gedacht werden, als die Menschen selbst,“ so möchten wir doch fragen, was hiermit gesagt sein soll. Der Zeitfolge nach gab es doch jedenfalls früher Menschen als Staaten; und der Idee nach, d. h. im Plane Gottes (ratione prius), möchten doch auch wohl die Einzelnen den Vortritt haben vor der Verbindung der Einzelnen zum Staate, vor diesem juristischen Gebäude, in welchem sie wohnen. Wenn wir (S. 38) lesen: „Roßbach hat Recht, wenn er die Association im christlichen Geiste, den Credit und den Antheil des Arbeiters am Unternehmergewinn die ‚Grundpfeiler der gesellschaftlichen Ordnung‘ nennt,“ so stimmen wir in gewissem Sinne bei, insoweit es sich um die christliche Association handelt. Für den Antheil des Arbeiters am Unternehmergewinn möchten wir dagegen unterscheiden: handelt es sich bloß darum, die Höhe des Arbeitslohnes mit dem Reinertrag des ganzen Unternehmens steigen und fallen zu lassen, so sehen wir hierin nichts Verkehrtes, obgleich es uns scheint, ein feststehender Lohn sei für den Arbeiter ersprießlicher, und obgleich wir in diesem Steigen und Fallen nicht gerade einen Grundpfeiler der gesellschaftlichen Ordnung erblicken können; will man dagegen dem Arbeiter einen Antheil am Unternehmergewinn als solchem zusprechen, so handelt man nach unserer Ansicht sogar unrecht; denn der Arbeiter ist eben Arbeiter und nicht Unternehmer; ihm gebührt also der Arbeitslohn und dem Unternehmer der Unternehmergewinn.

In Frage 57 (S. 113) wird Kant in folgender Weise abgefertigt: „Weßhalb ist das Recht von der Moral nicht zu trennen?“ — Antwort: „Wenn Kant Recht hat mit seiner Behauptung, wonach jede Handlungsweise rechtlich ist, wodurch die ‚Freiheit oder Willkür‘ anderer Menschen nicht beeinträchtigt wird, dann dürfen sich die Räuber und Mörder, die Wucherer und Sklavenhändler u. s. w. nur zusammenthun und gemeinschaftliche Sache machen, und sofort haben Raub und Mord, Betrug und Sklaverei aufgehört, verabscheu-

ungswürdige Dinge zu sein.“ Es will uns scheinen, daß Sklavenhändler doch wirklich die menschliche Freiheit beeinträchtigen, und daß somit gegen den vorgebrachten Einwand Kant seine Definition wohl vertheidigen könnte.

Einem Mißverständnisse wäre möglicher Weise die Andeutung (S. 144) ausgesetzt, bei einer constitutionellen Verfassung könne ein Monarch sich genöthigt sehen, die von beiden Häusern beschlossenen Kirchengesetze zu bestätigen, obschon er ihnen persönlich nicht zugethan sei. Soll diese Bemerkung sich auf Kirchengesetze beziehen, welche zwar weniger zweckmäßig erscheinen, aber keinerlei Rechte der Kirche antasten, so sind wir einverstanden. Soll dagegen mit jenen Worten ausgedrückt werden, ein Monarch könne genöthigt sein, Gesetze zu unterzeichnen, welche Rechte Anderer, oder welche gar die kirchliche Jurisdiction verletzen, so müssen wir gegen eine solche Ansicht entschieden Verwahrung einlegen; denn selbst ein Beamter kann, im Allgemeinen gesprochen, nicht einmal zur Ausführung solcher Gesetze mitwirken, weil es sich hier um eine Sünde handelt. Keinerlei Band, keinerlei juristische Beziehung kann zu einer Sünde verpflichten; den Sklaven kann nicht der Befehl seines Herrn, den Sohn nicht der Wille seines Vaters, den Beamten nicht sein Diensteid, den Ordensmann nicht sein Gelübde, noch den Monarchen endlich sein Eid auf die Verfassung nöthigen, sich bei einer sündhaften Handlung zu betheiligen; denn kein Recht, keine Pflicht ist denkbar, welche mit der höchsten und letzten Quelle alles Rechts, mit dem göttlichen Willen in Widerspruch träte. Jede Rechtsverletzung und jede formelle Betheiligung an derselben ist aber sündhaft, einerlei ob Rechte der Einzelnen oder Rechte der Kirche, ob Vermögens- oder Jurisdictions-Rechte in Frage stehen. Eine Ausnahme läßt sich machen, wenn die Rechtsverletzung den zu Verletzenden vor größerem anderweitigen Schaden bewahrt; da jedoch diese Ausnahme auf der präsumirten Einwilligung des Betreffenden beruht, so darf sie nur dann Statt haben, wenn sein wirklicher Wille zuvor nicht erkundet werden konnte. Daraus folgt, daß kein Monarch mit gutem Gewissen Gesetze unterzeichnen kann, welche die Rechte der Kirche verletzen, er habe denn zuvor die Zustimmung des Kirchenoberhauptes erhalten, wenn die Verbindung mit diesem nicht abgeschnitten ist; das gilt um so mehr, als das Oberhaupt der Kirche zugleich von Christus zum höchsten Lehrer der Gläubigen und zum Berather für ihr Gewissen in zweifelhaften Dingen gesetzt ist.

Mit dem Gesagten glauben wir keineswegs den Verfassern entgegenzutreten, sind vielmehr von ihrer Übereinstimmung mit uns überzeugt. Auf eine wirkliche Meinungsverschiedenheit stoßen wir dagegen bei der Bestimmung des staatlichen Zweckes. Wir lesen: „Die erste und nächste Aufgabe des Staates muß die Erhaltung und Pflege der **Rechtsordnung** sein“ (S. 57). „Der entferntere oder mittelbare Zweck des Staates ist der **Wohlfahrtszweck**. Auf diesen Zweck soll der Staat nicht geradezu lossteuern, sondern er soll ihn erst auf mittelbare Weise durch Erfüllung des Rechtszweckes zu erreichen suchen“ (S. 78). Es ist dieß die Ansicht von **Stöckl**[1]; wir halten sie jedoch nicht für richtig.

[1] Lehrb. der Philosophie, 2. Aufl. (Mainz 1869), Abth. 2. S. 537.

Wenn der Staat unmittelbar nur „die Erhaltung und Pflege der Rechtsordnung“ anstreben soll, so erklärt dieß freilich, wie er zur Abwendung von Rechtsverletzungen sein Militär organisirt, wie er zur Wahrung des Rechts seine Gerichte einsetzt, wie er Betrügereien in Münze, Maß und Gewicht durch seine Polizei zu verhüten bestrebt ist. Aber erklärt es auch das staatliche Postwesen? Erklärt es die Sorge für gute Landstraßen? Erklärt es die Förderung anderer gemeinnütziger Unternehmen? Oder gehört alles dieß wirklich nicht zum Berufe des Staates? Welches ist denn das entscheidende Merkmal, um die verschiedenen Bereiche: des Einzelnen, der Familie, der Gemeinde und des Staates, von einander zu sondern? Ist es die rechtliche Natur einer Sache, so daß der Staat für Erhaltung und Pflege der Rechtsordnung; Gemeinde, Familie und Einzelne dagegen für alles Übrige zu sorgen hätten? Oder entscheidet nicht vielmehr der öffentliche, locale oder private Charakter einer Angelegenheit, ganz abgesehen von ihrer rechtlichen Natur? Wir erklären uns durchaus für die letztere Ansicht, und haben unsere Gründe für dieselbe schon früher entwickelt [1]. Es gibt nämlich Rechtsangelegenheiten, welche nicht Sache des Staates sind, und Nicht-Rechtsangelegenheiten, welche unmittelbar zur Aufgabe des Staates gehören. So beschäftigt (um von der übernatürlichen Ordnung und dem Kirchenrecht zu schweigen) die Gemeinde-Polizei sich entschieden mit dem Rechtsschutz, und doch ist dieselbe unter gesunden Verhältnissen eben Gemeinde-Polizei und keine Staatsangelegenheit. Umgekehrt haben wir das Postwesen und andere Dinge namhaft gemacht, welche anerkanntermaßen in das Ressort des Staates gehören, und doch ist dasselbe keine Rechts-Angelegenheit, noch fällt es bloß deßhalb unter die Obsorge des Staates, weil etwa die Correspondenz der Gerichte vermittelt werden muß, sondern aus dem weiter reichenden Grunde, weil dasselbe seiner Natur nach von Privatpersonen oder den bloß localen Gemeinden nicht in ersprießlicher Weise besorgt werden kann. Soweit die Thätigkeit der Einzelnen, der Familie und der Gemeinden ausreicht, findet der Staat keinen Rechtstitel für seine Einmischung; genügt aber die Thätigkeit jener Factoren nicht mehr, so begründet das Bedürfniß öffentlicher Action für den Staat die Pflicht und das Recht zum Einschreiten, mag nun der Gegenstand der geforderten Thätigkeit unmittelbar das Recht oder irgendwelche andere Angelegenheit des öffentlichen Lebens betreffen. Freilich bleibt hiermit aber durchaus bestehen, was die Verfasser mit Recht betonen, daß das einseitige Interesse des Staates, wenn es nicht zum zwingenden öffentlichen Bedürfniß der Bevölkerung wird, die Einmischung des Staates nicht zu legitimiren vermag.

Die ungeheuerlichen Übergriffe, welche seit drei Jahrhunderten die bürgerliche öffentliche Gewalt sich hat zu Schulden kommen lassen, Übergriffe, welche die Kirche aus dem Besitz ihrer öffentlich-rechtlichen Stellung für das geistliche Gebiet fast gänzlich verdrängt, das bürgerliche korporative Leben innerhalb der Staaten so gut wie vernichtet, und die Einzelnen unter den schönsten Phrasen moderner Freiheit in früher unerhörter Weise geknechtet haben, diese Übergriffe

---

[1] Vgl. diese Zeitschrift Bd. 2. (1872) S. 61.

machen es allerdings begreiflich, wenn man dem Staate Grenzen zuweist, welche nach irgend einer Seite hin als zu enge bemessen erscheinen. Im Großen und Ganzen werden wir, an die Staats-Sklaverei seit Ludwig XIV. und seit Hegel gewöhnt, doch immer noch zu übertriebene Vorstellungen vom staatlichen Berufe und der staatlichen Rechts-Sphäre hegen, so daß es von größter Wichtigkeit ist, vor Allem unter dem halbgebildeten, zeitungslesenden Publikum die Verbreitung richtiger Ideen möglichst zu fördern. Der vorliegende „politische Katechismus" wird mannhaft dazu beitragen, und wir wünschen ihm eine recht weite Verbreitung. Indem wir diejenigen Punkte besonders hervorhoben, welche wir an demselben auszusetzen hatten, wollen wir das viele Gute, welches er enthält, durchaus nicht verkennen [1].

L. v. Hammerstein S. J.

---

[1] Von dem chauvinistischen Spuk, welchen die „deutsche Wissenschaft" mit dem Berufe des Staates treibt, hat jüngst ein Artikelschreiber der „Augsb. Allg. Zeitung" (Beilage vom 19. Sept. S. 4009), freilich von dieser selbst theilweise desavouirt, ein wahres Meisterstück zu Tage gefördert:

„Mit hoher Genugthuung," so heißt es dort, „haben wir, haben sicherlich viele Deutsche die jüngsten Auslassungen der ‚Prov.-Corresp.' über das deutsche Schauspielwesen begrüßt. Der ernste Hauch deutsch-nationaler und deutsch-sittlicher Gesinnung, welcher den Aufsatz des officiösen Blattes durchweht, verbürgt uns, daß man an maßgebender Stelle das Wesen der Bühne, der deutschen Bühne, ‚als einer nationalen und moralischen Anstalt', richtig erkennt, und diese richtige Erkenntniß verbürgt wiederum, daß der Staat es nicht an den zweckdienlichen Vorkehrungen werde fehlen lassen, um unserem Theater seine patriotische und ethische Bedeutung zu bewahren und, soweit dieß erforderlich, anzuerziehen. Erweist sich doch das erziehliche Princip immer klarer als das Grundprincip des deutschen Staates (!), die Zucht der Einzelnen für die idealen und realen Ziele der Gesammtheit als der große Zweck, welchem alle innerhalb des Organismus unseres Volksthums waltenden Kräfte in harmonischem Vereine zu dienen sich ein- und unterzuordnen haben. Wer zweifelt heute noch, daß die Armee und die Schule die beiden starken Säulen sind, welche den glorreichen Neubau unseres nationalen Staates tragen? Beide aber, die Armee und die Schule, sind im höchsten Sinne eins, sind nur verschiedene Verkörperungen eines und desselben Grundgedankens, des Gedankens der allgemeinen ausnahmslosen Zuchtarbeit im Dienste des Staates (prächtig!). Nur das deutsche Volk hat zugleich Schule und Armee obligatorisch zu machen gewußt (leider!); keine andere Sprache kennt die in ihrer Kürze so schönen, knappen, strammen Worte: Schulpflicht, Dienstpflicht, in welchen die zwei wichtigsten Bethätigungen jedes deutschen Volks- und Staatsgenossen (!!) ausgedrückt und durch das ideale Ethos der Pflicht mit einer höheren, sozusagen religiösen (?) Weihe umgeben werden. Wenn aber die Erziehung, die Zucht der Leiber und Geister, das Wesen unseres nationalen und staatlichen Lebens ausmacht, so brauchen wir wohl nicht erst den weiteren Nachweis zu führen, daß keine Art und Form deutschen Handelns und Schaffens von diesem unserem Wesen sich eigenmächtig und willkürlich abtrennen, eigene Pfade wandeln, Sonderzwecke verfolgen kann. Im Bann und Bande des Ganzen hat alles Einzelne zu werden und zu wirken; keine materielle, viel weniger eine geistige oder sittliche Kraft darf der Gefahr individualistischer Verwilderung und Zuchtlosigkeit überlassen werden; die Nichtigkeit einer nicht vom nationalen und staatlichen Geist erfüllten, getragenen und beschirmten Cultur haben wir

Saint Irénée et son temps, par le P. *André Gouilloud*, de la Compagnie de Jésus. Lyon, Briday, 1876. 8⁰. XVI u. 520 S.

Nach dem Vorgang berühmter Annalisten, wie de Colonia, Severt, Paradin u. A., hat P. Gouilloud, ein Lyoner Jesuit, sich bereits seit vielen Jahren einzig und allein mit Erforschung der Kirchengeschichte seiner engeren Heimath beschäftigt. Höchst schätzenswerthe Monographien über die ersten Anfänge des Christenthums in jenen Gegenden waren die Frucht seiner ernsten und umsichtigen Studien, drangen aber wegen ihres vorwiegenden Localinteresses kaum über die Grenzen des Lyoner Kirchensprengels. Anders verhält es sich jedoch mit dem Werke, auf das wir heute auch die deutschen Leser, besonders die Theologen und Kirchenhistoriker, aufmerksam machen möchten. Als Apostelschüler, Bischof und Kirchenschriftsteller nimmt der hl. Irenäus eine der hervorragendsten Stellen in der Kirchengeschichte der ersten Jahrhunderte ein, und wird als solcher in unzähligen Büchern gelobt und in tausend Controversen als Zeuge der Wahrheit angezogen. Aber so oft er auch genannt und citirt wird, so schwerwiegend auch sein Name und sein Zeugniß ist, eben so wenig ist über seine Person und sein Leben auch dem ziemlich Wohlunterrichteten bekannt. Es hat freilich nicht an Männern gefehlt, die diesen Mangel empfunden und nach Kräften an seiner Beseitigung gearbeitet haben. Alle scheiterten jedoch in ihrem Unternehmen, mochten sie

---

zu deutlich eingesehen, als daß wir irgend welche culturelle Potenz anders denn unter dem starken Hort des durch unsere Waffen gebauten Reiches sich entwickeln sehen möchten. Wie könnten wir der Kunst, und nun gar der dramatischen Kunst, der ‚mehr als je in den Mittelpunkt des öffentlichen Interesses gerückten Bühne‘, eine Ausnahmsstellung einräumen?

„Mit der ‚Prov.-Corresp.‘ in der heilsamen Tendenz ihrer Erörterungen völlig einverstanden, würden wir aber nicht umhin können, zu bedauern, daß sie über die Mittel, die deutsche Bühne zu einer nationalen und moralischen Anstalt zu erheben, sich nicht deutlicher ausgedrückt hat, wenn wir dieses Schweigen als ein zufälliges betrachteten, oder gar unterstellten, daß der Verfasser des Aufsatzes über diese Mittel selbst noch in irgend welcher Unklarheit oder Unsicherheit befangen sei. In der That aber vermuthen wir, daß die Reichsregierung für's Erste nur die allgemeine Aufmerksamkeit auf einen so hochwichtigen Gegenstand hat lenken und zu einer Besprechung desselben durch die Organe der öffentlichen Meinung hat den Anstoß geben wollen.“

Darnach handelte es sich also etwa um Inscenirung eines „Theater-Culturkampfs“. Es wäre nicht mehr genug, daß Bürger und Bauer schwitzten, um die Steuern für's Theater aufzubringen, vielmehr werden wir es wohl erleben, daß man gute Talente „für's Theater“ aushebt, wie Rekruten für den Militärdienst, und daß die erwachsene Bevölkerung in's Theater muß, wie die Jugend in die staatliche Schule. Jedenfalls wäre dabei in einer Hinsicht für den katholischen Glauben weniger Gefahr, als beim staatlichen Schulmonopol; denn die Erwachsenen können sich der erhaltenen Eindrücke erwehren, die Kinder nicht.

es zugestehen oder nicht, weil eben die zu einer eigentlichen Biographie nöthigen Quellen abgehen. Diese von ihm zugestandenen Mißerfolge haben den P. Gouilloud keineswegs abgeschreckt, einen neuen Versuch zu wagen, den er jedoch nicht so sehr als Lebensbeschreibung denn als Zeitbild betrachtet. Und wir glauben, daß er seine Aufgabe in dieser Form wirklich gelöst und durch sein Werk einen werthvollen Beitrag zur Geschichte der ersten christlichen Jahrhunderte geliefert hat.

Mit einer lobenswerthen Offenheit wird der Leser gleich in der Einleitung belehrt, daß er sich keines Lebensbildes mit detaillirten Zügen, genauen Angaben u. s. w. zu gewärtigen habe, weil ein solches trotz der umsichtigsten Forschungen unmöglich sei. Wir halten jedoch nach Lesung des Buches dafür, daß der Erzähler mehr geliefert hat, als er versprochen, und über eine solche Enttäuschung wird kein Leser dem Verfasser zürnen. P. Gouilloud hat es eben verstanden, aus den zahlreichen geschichtlichen Quellen der allgemeinen Geschichte, aus den Büchern des hl. Irenäus selbst, aus dem Leben seiner Zeitgenossen und den Lyoner Localüberlieferungen gerade das auszuwählen, geschickt zusammenzustellen, gegenseitig zu erläutern, was uns über die Arbeiten, Kämpfe und Erfolge des heiligen Lehrers aufklären kann. Anstatt, wie das gewöhnlich geschieht, die Lichtstrahlen des Hauptcharakters einer Studie von ihm selbst auf seine Umgebung fallen zu lassen, strahlen sie in dem vorliegenden Werke umgekehrt von der bekannteren Umgebung auf die weniger bekannte Persönlichkeit zurück. Mit der kritischen Behandlung der Quellen können wir uns im Ganzen eben so zufrieden erklären, als mit der ziemlich vollständigen Beachtung des Materials, von dem uns der Verfasser gleich nach der Einleitung einen systematischen Überblick gibt.

Da eine Analyse des höchst reichhaltigen Werkes uns zu weit führen würde, genüge es hier, die allgemeine Eintheilung angedeutet und auf einzelne besonders interessante Partien hingewiesen zu haben.

Das erste der drei Bücher behandelt in sechs Kapiteln die Jugendzeit des heiligen Lehrers. Wir werden mit seiner Heimath, dem heidnischen und christlichen Smyrna, mit den Apostelschulen und den Hauptträgern der christlichen Lehre in Kleinasien bekannt gemacht, folgend an der Hand des Auctors dem damaligen Gang des Unterrichtes und der allmählichen Ausbildung der jungen Leviten. Ein höchst anziehender Überblick über die occidentalischen Kirchen, welche den johanneischen Apostelschülern ihr Entstehen verdanken, führt uns sodann nach Gallien und Lugdunum, dem künftigen Wirkungskreise des hl. Irenäus. Kaum aber hat dieser seine Thätigkeit unter dem vielgeliebten Bischof St. Pothin begonnen, als die Marc Aurel'sche Verfolgung über die Kirchen des Reiches dahinfegt und vorzüglich in Lyon ihre Zerstörungswuth bethätigt. Ihr erliegt denn auch unter vielen Andern Pothin selbst, und Irenäus erzählt uns in einem der schönsten Briefe, den das christliche Alterthum aufzuweisen hat, den herrlichen Triumph seiner Brüder über die Tyrannei des römischen Philosophen-Kaisers. Unterdessen aber wird er selbst als der Würdigste von dem Presbyterium zum Nachfolger des Martyrers auf dem bischöflichen Stuhl ernannt, und begibt sich als

solcher, sobald die Verfolgung etwas nachgelassen, zum Oberhaupte der Gesammtkirche nach Rom.

Die Thätigkeit des hl. Irenäus als Bischof und Vertheidiger der Wahrheit gegen die verschiedenen Irrlehren erzählt uns das zweite Buch in elf Kapiteln. Nach einem kurzen Aufflackern der Verfolgungswuth athmet die Kirche endlich wieder freier auf. Irenäus sammelt die weit und breit verstreuten Brüder; die Kirche von Lugdunum verläßt die Katakomben und sucht unter Oberleitung des heiligen Bischofs nicht bloß in der Stadt und der nächsten Umgebung, sondern auch in entlegeneren Städten, wie Valence und Besançon, festen Fuß zu fassen. Um den neuen Kirchen immer tüchtige Lehrer bieten zu können, gründet der eifrige Bischof in seiner Stadt eine Schule nach dem Vorbilde des Didaskaleums von Alexandrien, und zwei berühmte Männer, der Priester Cajus und der hl. Hyppolit von Porto, gehen aus ihr hervor. Irenäus selbst aber beginnt jetzt auch das Werk seines Lebens, die siegreiche Bekämpfung der Häresien, besonders der Gnose. Freilich waren die Occidentalen jener valentinianischen Metaphysik nicht so leicht zugänglich, wie die Orientalen, aber der Feind des Christenthums wußte die abstrusen Träume der kleinasiatischen Philosophen den Gallo-Römern dadurch mundgerecht zu machen, daß er Ketzerei in die Hülle der Geheimwissenschaft, der Zauberei und Kabale barg, für welche ein halbwildes Volk immer die größte Neugierde bewiesen hat. Besonders waren es hier wieder die Frauen, an die sich der valentinianische Emissär Marcus wandte, und deren Schwäche er als ein geeignetes Mittel zur Verbreitung des Irrthums auszunutzen verstand. Indem Irenäus diesem wüsten Treiben entgegentrat, rettete er nicht bloß das aufblühende Christenthum, sondern auch die mit ihm einziehende Civilisation vor einem gänzlichen Verfall. Es folgt sodann die vielbesprochene Entscheidung der Osterfrage unter Papst Victor, die Auflehnung orientalischer Kirchen und die Beilegung des höchst traurigen Streites durch Irenäus. Aber kaum hat die Kirche den inneren Frieden wieder erlangt, als der äußere Sturm unter den schnell wechselnden Kaisern wieder losbricht, und besonders unter Severus mit aller Wuth sich im ganzen Reiche entfesselt. Ihr erliegt denn auch schließlich der unermüdliche Streiter Irenäus nach einem Leben voll apostolischer Thätigkeit.

In drei Kapiteln behandelt schließlich das dritte Buch in historisch-kritischer Form die verschiedenen Werke des heiligen Lehrers, indem natürlich eingehender die Bücher gegen die Häresien besprochen werden, während der Verfasser bei den verlorenen Werken De monarchia, De Ogdoade, De schismate u. s. w. kürzer verweilt. Eine sogen. Theologie des hl. Irenäus, d. h. eine übersichtliche Zusammenstellung der Zeugnisse des heiligen Lehrers über die verschiedenen Dogmen, beabsichtigt der Verfasser in einem eigenen zweiten Bande zu geben, und nimmt deßhalb in dem gegenwärtigen Werke von der rein theologischen Bedeutung jener Schriften meistens Abstand. Dadurch soll jedoch keineswegs gesagt sein, daß, wie das Buch jetzt vorliegt, keine theologischen Erörterungen zur Sprache kommen, im Gegentheil glauben wir, daß gerade wegen des mehr objectiven historischen Tones, in welchem jene

Fragen behandelt werden, das Buch jedem Leser von großem Nutzen sein wird. Wegen der Zeit, die es bis in's Einzelne hinein schildert, möchte es sich besonders für aufrichtig suchende Protestanten eignen, welche in ihm ein treues Bild der ersten Kirche, ihrer Tradition und Hierarchie, ihrer Sacramente und Ceremonien finden werden.

Der Hauptwerth des Buches liegt, wie zu Anfang gesagt wurde, nicht so sehr in neuen Ergebnissen der Quellenforschung, als in der herrlichen Zusammenstellung des zerstreuten Materials. Wir haben ein treffliches Bild jener vielgestaltigen Cultur des zweiten Jahrhunderts vor uns. Der Orient, das Rom der Kaiser und Päpste, die gallische Barbarei und die Civilisation der gallo-römischen Colonien, Alles gruppirt sich in lichtvoller Anordnung um die Person und das Leben des hl. Irenäus. Kräftig entworfene Charakterskizzen der Nebenpersonen oder einzelner Theile der Gesellschaft wechseln auf's Lebhafteste mit kritischen Untersuchungen oder sachlichen Erörterungen, und verleihen so dem Buche jene Mannigfaltigkeit, welche den Leser aller Mühe des Studiums vergessen macht. Durch das Eingehen auf die christlichen Alterthümer in Kirche und Haus und deren geschicktes Verweben in die fortlaufende Erzählung gewinnt man einen klaren Einblick in jene Tage, in denen jedes Christenherz sich wie in der eigenen schönen Kinderzeit heimisch fühlt. Einzelne Partien des Buches besitzen geradezu die fesselnde Spannung des Romanes, ohne daß diese Eigenschaft durch besondere Kunstgriffe bezweckt wäre. Dahin zählen die Charakterbilder jener beiden Frauen, der geheimnißvollen Marcia am Hofe des Kaisers Commodus und der Julia Domna, der Gemahlin des Kaisers Severus, ferner das Martyrium der zwei jugendlichen Freunde Epipodius und Alexander, das Apostolat des Fereolus und seiner Genossen in Besançon u. s. w.

Was den Leser durchgehends wohlthätig berührt, ist die überall fühlbare Liebe des Auctors für seinen Stoff, und das Bestreben, ehrwürdige Traditionsquellen gegen die Hyperkritik eines Baillet u. s. w. in Schutz zu nehmen. Wo sonst eine von der gewöhnlichen abweichende Behauptung aufgestellt ist, wird für gewöhnlich hinreichendes Beweismaterial erbracht, zuweilen auch die Frage als eine offene einfach hingestellt.

Vielleicht dürfte hie und da des Guten etwas zu viel geschehen und den zeitgeschichtlichen Erklärungen, wenigstens für den Fachgelehrten, zu viel Raum gestattet sein. Da aber das Werk auch für weitere Kreise berechnet ist, müssen wir diesen Fehler leichter verzeihen. Und so glauben wir also, diese Geschichte des hl. Irenäus und seiner Zeit auch unsern deutschen Lesern, besonders den Priestern, recht angelegentlich empfehlen zu können, und sind versichert, daß sie wohl schwerlich Jemand ohne Befriedigung aus der Hand legen wird.

W. J. Kreiten S. J.

Die Andacht zum göttlichen Herzen Jesu.

II. Ihre Geschichte. (Schluß.)

III.

Es bleibt uns jetzt nur noch übrig, den Triumph der Andacht, die Daten ihrer glorreichen Ausbreitung zu verzeichnen. Die erste Eroberung der sel. Margaretha für das göttliche Herz war P. Claudius de la Colombière aus der Gesellschaft Jesu, einer der ersten Geistesmänner seiner Zeit, der später seines Glaubenseifers wegen in England Verfolgung und Kerker zu dulden hatte. Von der Vorsehung wurde er nach Paray berufen [1], als Margaretha nach der zweiten Offenbarung über die Andacht (1674) in den größten Gewissensängsten schwebte über die Zuverlässigkeit des Geistes, der sie führte. P. Colombière, der sie prüfen mußte, erkannte alsbald ihre Heiligkeit und die Echtheit der Offenbarung, und weihte sich selbst am 21. Juni 1675 durch einen unwiderruflichen Act dem göttlichen Herzen. Dafür ward ihm zur Belohnung, daß er und sein Orden nebst dem der Heimsuchung zum Werkzeug der Verbreitung und Vertheidigung der Andacht auserlesen wurden [2]. In der That gewann er Viele in Frankreich und England für die schöne Andacht, und indem er die Offenbarung, die ihm durch die Selige zu Theil geworden, in sein Tagebuch der geistlichen Exercitien aufnahm, gab er unbewußt den ersten Anstoß zur Einführung der Andacht in dem Orden der Heimsuchung selbst [3].

Wir haben früher gesehen, in welch' ungünstiger Beziehung bezüglich der Andacht die Selige zum Orden stand. Einige Oberinnen aus-

[1] Lettre 125 au P. Rollin. Die Selige sagt, der Heiland habe ihr P. Colombière geschickt und ihr gesagt, er sei einer seiner treuesten Diener und liebsten Freunde.

[2] Lettre 97 à la R. M. de Saumaise.

[3] Lettre 45. 111.

genommen, von denen ebenfalls noch nicht alle unbedingt trauten, wußte Niemand etwas von dem höheren Auftrage, den sie erhalten, und eine unüberwindbare Scheu hielt sie zurück, sich Jemanden darüber mitzutheilen. Nur den wenigen Novizinnen, deren Leitung und Bildung ihr im Jahre 1684 anvertraut worden, sprach sie indirect von der Andacht, bis zufällig der wahre Sachverhalt an den Tag kam. Einstmals nämlich fand eine Novizin ein Zettelchen, auf welchem die Selige bemerkt hatte, der Heiland habe ihr die Andacht mitgetheilt. Bald darauf ließ die Oberin im Speisesaale das Tagebuch des verstorbenen P. de la Colombière vorlesen; plötzlich stößt die Leserin auf die Stelle, in welcher die Offenbarung der Andacht erzählt wurde, die „einer sehr beglaubigten und begnadigten Person" zu Theil geworden [1]. Die Leserin war dieselbe Novizin, welche früher das Zettelchen gefunden hatte, und nun wußte bald das ganze Noviziat, was es von der Meisterin und ihrer Lieblingsandacht zu halten habe [2]. Auf den 20. Juli 1685 fiel das Namensfest derselben, und sie glaubten ihr keine größere Freude bereiten zu können, als indem sie einen Altar mit der Abbildung des göttlichen Herzens im Noviziate errichteten. Die Selige war entzückt und weihte sich mit dem ganzen Noviziate dem göttlichen Herzen. Es ist dieses die erste öffentliche Huldigung an das Herz Jesu.

Indessen war der übrige Theil der Communität von Paray noch nicht so weit, sich einem ähnlichen Acte anzuschließen. Es sollte dieses erst durch Anregung von andern Genossenschaften geschehen. Die Selige hatte nämlich zweien ihrer früheren Oberinnen, die jetzt andern Klöstern vorstanden, von ihren Offenbarungen Mittheilung gemacht; es waren dieses die ehrw. Mütter de Saumaise und Greyffié. An sie wandte sich nun Margaretha mit aller Offenheit und Entschiedenheit und theilte ihnen die herrlichen Verheißungen mit, welche der Heiland allen Beförderern der Andacht zugesichert. Daraufhin weihten sich die Klöster von Semur, von Dijon und von Moulins dem göttlichen Herzen. Diesem Beispiele konnte Paray nicht länger widerstehen, namentlich wirkte entscheidend die Entschließung der Oberin von Semur, der Mutter Greyffié, welche den außerordentlichen Wegen der Seligen ehedem scharf und un-

[1] Vie et oeuvres de la B. M. T. I. p. 92. Wiederholt preist die Selige das Buch des P. Colombière an, um die Andacht zu verbreiten. In ihrer Demuth sagt sie nur, „sie hätten die Andacht in diesem Buche gefunden". Lettre 45.

[2] Procès de 1715. Déposition de la soeur de la Farges. Vie et oeuvres. T. I. p. 202. Bougaud, ch. 12. p. 301 sqq.

barmherzig entgegengetreten war. Am Freitag nach der Frohnleichnamsoctav des Jahres 1686 stand ein Altar des göttlichen Herzens im Chore des Klosters von Paray, und die ganze Communität vollzog die Huldigung zur unsäglichen Freude der sel. Margaretha. Sie hatte diesen Triumph des göttlichen Herzens über Paray vorhergesagt, als die Schwestern auf die erste Einladung sich nicht bereit finden ließen. „Sie wollen nicht kommen," sagte sie; „aber das göttliche Herz wird sie schon gefügig machen. Alles mit Liebe, nichts mit Gewalt . . . die sich jetzt widersetzen, werden die Ersten und Bereitwilligsten sein." [1] In der That war eine sehr angesehene Ordensschwester, die früher den größten Widerstand entgegengesetzt hatte, jetzt diejenige, die sich am eifrigsten um die Errichtung des Altares annahm und für sich die Besorgung des kleinen Oratoriums des göttlichen Herzens erbat.

Nun mußten für die Andacht auch Bilder und Büchlein hergeschafft werden. Die ersten wurden in dem Kloster von Dijon angefertigt und wanderten in alle Häuser der Heimsuchung. Nach zwei Jahren (1688) errichtete Paray im Klostergarten die erste Kapelle zur Ehre des göttlichen Herzens. Sie wurde am 7. September feierlich geweiht und besteht noch heutzutage. Im folgenden Jahre (1689) wurde in der Kirche des Klosters von Dijon mit Erlaubniß des Bischofs von Langres zum ersten Male eine besondere Messe vom göttlichen Herzen gelesen (am 4. Februar) und später (nach Ostern 1689) das Fest des Herzens Jesu öffentlich mit großer Pracht gefeiert, auch eine Bruderschaft zur ewigen Anbetung des Herzens Jesu errichtet, die in kurzer Zeit ihre Mitglieder nach Hunderten zählte. Auch hatte die Selige die Freude, die Andacht nach außen verbreitet zu sehen. Wiederholt erzählt sie in ihren Briefen von den glücklichen Erfolgen, wie die kleinen Bücher, Bilder und Officien des göttlichen Herzens überallhin verbreitet würden und außerordentliche, begeisterte Aufnahme selbst bis nach Polen hin fänden; wie es in Marseille unter den 29 Klöstern keines gebe, das diese Andacht nicht pflege, wie sich namentlich der Jesuitenorden und die Jesuitenschüler um deren Verbreitung annähmen, wie selbst schon zwei Bruderschaften zu Ehren des Herzens Jesu errichtet worden seien [2]. Das

---

[1] Bougaud, ch. 12. p. 309. Vie et oeuvres. T. I. p. 309. Öfter empfiehlt Margaretha in ihren Briefen, man solle Niemand mit Gewalt und Ungestüm zur Andacht zwingen. Vgl. Lettre 102. 114.

[2] Vgl. die Briefe 105. 106. 107. 111. 113. 114 2c.

waren aber auch die letzten Triumphe, welche die Selige hienieden erlebte. Schon im Jahre 1690 am 17. October schloß sie ihr Auge diesem zeitlichen Leben, voll Freude und Seelenwonne, daß die Andacht, für welche sie gelebt und gelitten, in der Welt eingeführt und in ihrem Bestande gesichert war.

Die Andacht hatte nun einmal ihren Siegeslauf angetreten; nichts konnte denselben mehr aufhalten. Mehrere Umstände vereinigten sich, diese rasche Verbreitung zu fördern. Vor Allem hatte die göttliche Vorsehung schon vor der Offenbarung, die Margaretha (1675) erhielt, der Andacht einen Vorläufer erweckt. Es war dieses der seeleneifrige Missionär Johannes Eudes (geb. 1601), welcher nicht nur die Andacht zu den heiligen Herzen Jesu und Mariä in Predigten und Schriften empfahl, sondern auch die von ihm gestifteten Vereine diesen beiden Herzen widmete und für dieselben die Feier des Herz-Jesu-Festes erlangte [1]; auch hatte er im Seminar von Coutances schon eine Kapelle zu Ehren der Herzen Jesu und Mariä erbaut. So bereitete der fromme Apostel der heiligsten Herzen Jesu und Mariä die Gemüther auf die spätere Offenbarung vor. Ein anderes Förderungsmittel waren die beiden Orden der Heimsuchung und der Gesellschaft Jesu. Gleich nach dem Tode der Seligen gab P. Croiset (1691) die erste ausführliche Schrift über die Herz-Jesu-Andacht heraus und fügte derselben als Anhang ein kurzes Lebensbild Margaretha's bei. Die Selige hatte auf übernatürliche Weise von der Arbeit dieses ersten Apologeten der Andacht Kenntniß erhalten und sagte, dieses Buch werde der Andacht sehr förderlich sein; erst aber müsse sie sterben. So geschah es [2]. Noch vor Ablauf eines Jahrzehntes nach dem Tode der Seligen hatte der ganze Orden der Heimsuchung die Andacht angenommen und jedes seiner Klöster wurde ein Herd, welcher die Verehrung des göttlichen Herzens nach allen Seiten hin ausstrahlte und durch Errichtung von Bruderschaften organisch unterhielt und sicherte. Die erste Bruderschaft, welche in Folge der Offenbarung errichtet wurde, scheint die von Coutances zu sein im Jahre 1688 [3]; die von Dijon zählte um 1698 schon 13,000 Mitglieder. Im Jahre 1697 wandte sich, wie wir gesehen, der Orden zum ersten Male

---

[1] Zuerst vom Bischof von Rennes 1670, und später von Clemens X. in sechs Ablaßbreven für Bruderschaften 1674.

[2] Vie et oeuvres. T. I. p. 294. Bougaud, ch. 15. p. 354.

[3] Lettre 111. Vgl. die Denkschrift der polnischen Bischöfe. Nilles, I. p. 110.

an den apostolischen Stuhl mit der Bitte um eine eigene Messe und ein Officium. Innocenz XII., der das Ansuchen ablehnend beantwortete, gewährte nichtsdestoweniger im selben Jahre Ablässe für 13 Bruderschaften vom göttlichen Herzen. Das Fest wurde bereits 1699 in Marseille, 1713 in Autun, 1718 in Lyon feierlich begangen. Ebenfalls in Deutschland finden wir um diese Zeit schon die Andacht durch Bruderschaften vertreten; so 1702 in Liegnitz, Luzern und Konstanz, 1703 in Breslau, 1704 in Augsburg, 1705 in Innsbruck, 1706 in Salzburg, Erfurt, Freising, 1708 in Trier, Düsseldorf, 1718 in Münster [1]. In Mainz aber wurde die Andacht schon um das Jahr 1698 eingeführt [2].

Am meisten trug zu ihrem Aufschwung die schreckliche Pest bei, welche 1720 die Stadt Marseille und die Provence verwüstete. In Marseille allein raffte dieselbe 40,000 Menschen hin; aber wie durch göttliche Macht gebannt verschwand sie plötzlich, als Heinrich von Belsunce, der Bischof der Stadt, auf Anrathen einer Nonne der Heimsuchung [3], Anna von Remusat, zu Ehren des göttlichen Herzens eine feierliche Procession gelobte, welche jetzt noch jedes Jahr gehalten wird [4]. Nach dem Beispiele Marseille's weihten sich fast alle größeren Städte der Provence, die mehr oder weniger von der Pest ergriffen wurden, dem göttlichen Herzen; so Toulon, Arles, Carpentras, Aix, Avignon.

Diese wunderbare Hilfe gab Veranlassung zu der doppelten Verhandlung in Rom in den Jahren 1726 und 1729 unter Papst Benedict XIII. Als Bittsteller erschienen neben dem Orden der Heimsuchung nicht bloß 117 Erzbischöfe und Bischöfe, sowie die Könige von Polen und Spanien, sondern auch 900 Kirchen des Weltklerus, 223 Ordenskirchen und 349 Bruderschaften vom göttlichen Herzen, so daß der Promotor in seiner Denkschrift sagen konnte, fast in allen Reichen, Provinzen, Diöcesen des katholischen Erdkreises werde das Fest des göttlichen Herzens gefeiert und überall seien Bruderschaften errichtet [5]. Im nämlichen Jahre 1729, als die Bitte abschlägig beschieden wurde, trat dennoch in Rom selbst eine Bruderschaft vom göttlichen Herzen in's Leben,

---

[1] Gallifet, Excellence de la dévotion au S. C. de J. Ch. 6me édit. Paris. T. II. p. 320 etc.

[2] Sendbote des göttlichen Herzens. Jahrg. 1869.

[3] Daniel, ch. 29. p. 433.

[4] Sendbote. Jahrg. 1876, Monat September.

[5] Memoriale bei Nilles, I. p. 63 sqq.

die drei Jahre später durch Clemens XII. zur Erzbruderschaft erhoben ward. Noch vor Beginn der zweiten Hälfte des Jahrhunderts finden wir die Andacht weit über Europa hinaus verbreitet nach Amerika: Canada (1718), Westindien (1726), Mexiko (1734), Paraguay (1741); nach Asien: Syrien (1726), Ostindien (1729), Persien (1730), und selbst nach China, wo sogar im kaiserlichen Palaste von Peking sich eine Bruderschaft zum göttlichen Herzen gebildet hatte (1743); P. Gallifet zählt bis 1743 nicht weniger als 702 Bruderschaften vom göttlichen Herzen. Benedict XIV., welchen man wohl als einen entschiedenen Eiferer gegen diese Andacht bezeichnet findet, erließ in den achtzehn Jahren seines Pontificates nicht weniger als 422 Ablaßbreven für Herz-Jesu-Bruderschaften und vertheilte selbst kostbare Abbildungen des Herzens Jesu an gekrönte Häupter [1].

Endlich am 6. Februar 1765 gewährte Clemens XIII. eine eigene Messe und ein eigenes priesterliches Officium zur Feier des Herz-Jesu-Festes. Die Bittsteller waren dieses Mal in noch größerer Zahl aufgetreten; es waren namentlich die Bischöfe von Polen nebst zwei Königen von Polen, Stanislaus I. und August III., der Königin von Frankreich, Marie Charlotte, dem Herzog Clemens Franz von Cleve und Berg und 148 Bischöfen, Erzbischöfen, Ordensgeneralen; sämmtliche Orden hatten bereits die Andacht angenommen, die Zahl der Bruderschaften war auf 1090 gestiegen, so daß die Bittsteller wirklich die Gesammtheit der Kirche vertraten [2]. Die Sachlage war nun auch eine ganz andere. Es handelte sich nicht mehr um einen kirchlichen Ausspruch über die Zulässigkeit der Andacht — dieselbe war anerkannt durch zahllose Ablaßbreven; es handelte sich auch nicht mehr um Einführung eines Festes — dasselbe bestand und wurde öffentlich gefeiert an unzähligen Orten; auch die alten Bedenken wegen der Neuheit der Andacht und wegen der Unzuverlässigkeit der Offenbarung kamen nicht mehr in Anschlag, weil die Verehrung schon alt und weit verbreitet war und weil sich dieselbe auf die Thatsache der Offenbarung stützte; die Bitte ging bloß um Vervollständigung des Cultus durch ein eigenes Officium und eine eigene Messe und durch Aufnahme derselben in die öffentliche

[1] So an die französische Königin Marie Charlotte. Nilles, I. p. 88.

[2] Spanien war in der Denkschrift der Bischöfe an den apostolischen Stuhl auch unter den Bittstellern aufgeführt. Der freisinnige spanische Gesandte Rhoda sorgte aber dafür, daß sein Monarch nicht officiell aufgeführt wurde. Nilles, I. p. 148, Note.

Liturgie. Im Sinne der Bitte fiel auch die Bewilligung aus: die Congregation der Riten zog das Decret vom 30. Juli 1729 zurück und der heilige Stuhl gewährte zur Erhöhung der bereits in fast allen Theilen des katholischen Erdkreises verbreiteten Andacht eine besondere Messe und ein besonderes Officium vom göttlichen Herzen [1] für alle Jene, die um dieses Privilegium einkommen würden. Es bildet dieses Decret vom 6. Februar 1765 einen wichtigen Abschnitt in der Geschichte der Andacht. Sie hatte dadurch den vollen Charakter einer großen kirchlichen Andacht im strengsten Sinne des Wortes gewonnen und konnte nun unbehindert durch die Angriffe außerkirchlicher Widersacher mit Zuversicht auf neue Eroberungen ausgehen.

In dasselbe Jahr (1765) fiel eine allgemeine Versammlung des französischen Klerus in Paris. Die fromme Königin Marie Charlotte benutzte diese Gelegenheit, um die Bischöfe Frankreichs zu bitten, daß sie in ihren Diöcesen das Fest des göttlichen Herzens einführen möchten. Alle kamen dem Wunsche der Fürstin nach und erließen ein Rundschreiben an die abwesenden Bischöfe zur Theilnahme an dem gemeinschaftlichen Entschlusse. Es folgten nun höchst glorreiche Jahre für das göttliche Herz, indem eine Menge von Bischöfen die herrlichsten Hirtenschreiben für die feierliche Einführung der Andacht erließen [2]. In Italien nahm sich besonders der hl. Alphons von Liguori der Hebung der Herz-Jesu-Andacht an. Schon im Jahre 1758 veröffentlichte er eine Novene zum göttlichen Herzen, und kaum war das Decret vom 6. Februar 1765 erschienen, erbat er sich von Rom die Erlaubniß zur Feier des Festes in seiner Kathedrale. Neun Tage beging er es mit großer Pracht und predigte selbst jeden Tag mit außerordentlichem Eifer. In Portugal begnügten sich die beiden Majestäten Dom Pedro III. und Maria Franciska nicht mit der Einführung des Festes, sie erbauten auch in Lissabon zu Ehren des göttlichen Herzens eine prächtige Kirche, um so einigermaßen die Frevel zu sühnen, welche Carvalho's Mißregierung auf das Land gehäuft.

In das Pontificat Pius' VI. fallen die bedauernswerthen Bemühungen der jansenistischen Bischöfe von Toscana und der Synode von Pistoja. Je ärgerlicher deren Auftreten war, um so größer war die Verherrlichung, welche unsere Andacht daraus zog. Bisher war sie

---

[1] Nilles, I. p. 126.

[2] P. Nilles führt eine ganze Reihe an I. p. 239.

vom heiligen Stuhle nur indirect durch die Ablaßbreven und das von ihm bestätigte Decret der Ritencongregation vom 6. Februar 1765 anerkannt worden; aber den toscanischen Bischöfen und der Synode von Pistoja gegenüber sprach er sich nun auch direct zu ihren Gunsten aus. In seinem Breve an den Bischof Ricci drückt Pius VI. zuerst seine Verwunderung darüber aus, daß derselbe wieder Zweifel und Mißverständnisse hervorrufe, über die sich der päpstliche Stuhl längst ausgesprochen habe; dann erklärt er sich, offenbar anlehnend an die Worte der Ritencongregation, kurz und bündig über den Gegenstand und das Wesen der Andacht [1], und endlich vertheidigt er dieselbe gegen den Vorwurf des Aberglaubens und einer roh-sinnlichen Auffassung. Da aber Ricci trotzdem seine Synode von Pistoja feierte, so sah sich der Papst veranlaßt, durch eine dogmatische Bulle vom 28. August 1794 zu antworten; in derselben verwirft er die drei Sätze der Synode gegen die Andacht und nimmt diese selbst gegen jede Anschuldigung von Neuheit, Irrthum und Gefahr in Schutz [2]. Die Bulle erfüllte alle gutgesinnten Katholiken und namentlich die Verehrer des göttlichen Herzens mit Trost und unendlicher Freude. Die Andacht hatte nun den feierlichen Ausdruck der höchsten kirchlichen Lehrautorität für sich; sie war eingefügt in den Inbegriff des Glaubens und Niemand konnte hinfort die dogmatische Berechtigung der Andacht ohne Ausschluß vom Kirchenverbande läugnen. Die Bulle trägt das verhängnißvolle Datum 1794. Sie ist der letzte feierliche Act des scheidenden Jahrhunderts zur Verherrlichung des göttlichen Herzens, und als neue Feuersäule leuchtete sie den Gläubigen voran bei ihrem Durchzug durch das rothe Meer der Revolution, als Trägerin neuer Segnungen und Erbarmungen für die erwarteten friedlicheren Zeiten, und als Trösterin in diesen Tagen voll Blut und Greuel.

Denn auch in jenen traurigen Jahren fehlte es nicht ganz an Siegen des göttlichen Herzens. So erlaubte die österreichische Regierung, welche einige Jahre vorher die Andacht so ungnädig behandelt hatte, den 10. November 1796 dem braven Tirolervolk, sein Ländchen zum Schutz gegen die heranziehenden Revolutionshorden feierlich dem göttlichen Herzen zu weihen und das Herz-Jesu-Fest als Feiertag zu begehen.

Kaum aber hatten sich nach der Restauration die Verhältnisse fried-

---

[1] Vgl. den ersten Aufsatz im Octoberheft 1876 dieser Zeitschrift.

[2] Vgl. die Sätze 61, 62 und 63 in der Bulle Auctorem fidei.

licher gestaltet, als die Andacht sich in allen Formen zu entfalten begann. Im Jahre 1824 ließ Leo XII. den Seligsprechungsproceß der ehrw. Margaretha Alacoque einleiten und bestätigte 1826 die Congregation der Damen vom göttlichen Herzen, welche 1800 durch Madame Barat gestiftet worden war. Ganz besonders aber ist die Regierungszeit Pius' IX. auch für die Herz-Jesu-Andacht glorreich geworden. Im Jahre 1856 beantragten die französischen Bischöfe, nachdem sie in sieben Provinzialconcilien des Jahres 1850 sich begeistert über die Andacht ausgesprochen und ihre Diöcesen dem göttlichen Herzen geweiht hatten, beim Papste, er möge das Decret des Jahres 1765 auf die ganze Kirche ausdehnen und das Fest des göttlichen Herzens als allgemeines Kirchenfest vorschreiben. Der Papst willfahrte mit Freuden der Bitte am 26. August desselben Jahres. So war also die Feier des Herz-Jesu-Festes nicht bloß eine öffentliche, sondern auch eine allgemeine in der Kirche geworden. Wie sehr der Papst durch diese Bestimmung dem allgemeinen Verlangen der Kirche entsprach, geht schon daraus hervor, daß er im Decret der Einführung des Festes erklären konnte, es gebe keine Diöcese der katholischen Welt, welche die Feier des Festes nicht für sich schon erbeten habe. Ein Breve vom 9. August 1861 genehmigte den Verein der Sühncommunion, welcher sich zur Pflicht macht, durch fortwährende Communionen dem göttlichen Herzen Ersatz zu leisten für die vielen Unbilden, welche ihm im heiligsten Altarssacramente zugefügt werden. Einen ganz neuen Glanz und außerordentlichen Aufschwung verlieh der Andacht die Seligsprechung der ehrw. Margaretha Alacoque, welche Pius IX. am 19. August 1864 vornahm. Es war diese Seligsprechung nichts weniger als eine neue und feierliche Verkündigung und Bestätigung der Andacht, eine unwiderlegliche Bürgschaft für die Wahrheit und Echtheit der Tugenden und Offenbarungen der Seligen, ein glänzendes Zeugniß der Wirkungen und Erfolge der Andacht, endlich ein bleibendes Denkmal des Eifers und der Liebe, womit der große Papst diese schöne Andacht umfaßte und beförderte, wie er dieses in dem Seligsprechungsbreve selbst feierlich ausspricht. Ähnlich wie der Maimonat von den Gläubigen der Mutter Gottes speciell geweiht wird, begannen sie, den Monat Juni dem göttlichen Herzen zu widmen, und zur Ehre dieses nämlichen Herzens ein Scapulier zu tragen nach dem Vorbilde des Scapuliers vom Berge Carmel. Beide fromme Übungen bestätigte der Papst durch Verleihung von Ablässen, die erstere am 8. Mai 1873, die zweite am 27. Juni 1874. Auch das

vaticanische Concil wollte dem göttlichen Herzen eine Huldigung bringen. Die Mehrzahl der versammelten Väter baten (1870) den Papst inständig, das Herz-Jesu-Fest zum höchsten Rang der kirchlichen Festordnung zu erheben. Die Bitte wurde im folgenden Jahre bei Gelegenheit des päpstlichen Jubiläums durch die Adresse der Katholiken Deutschlands unterstützt, welche dieses denkwürdige und in der Geschichte der Kirche einzige Ereigniß eines 25jährigen Pontificates verewigt zu sehen wünschten durch die Erhebung des Herz-Jesu-Festes, wie die Concilsväter sie vorgeschlagen hatten. Schon 1868 hatten sämmtliche Bischöfe Belgiens ihre Sprengel dem göttlichen Herzen geweiht; ihrem Beispiele folgten bald einige deutsche Diöcesen, unter andern Seckau und Luxemburg (1869), Regensburg (1872) u. s. w., denen sich 1873 und 1874 alle Bisthümer Englands, die Universität Dublin und gegen 50 amerikanische Diöcesen anschlossen. Die Republik Ecuador unter dem trefflichen Präsidenten Moreno ging noch weiter, indem sie das göttliche Herz zum Hort und Schutzherrn des ganzen Landes erwählte und das Fest zum Nationalfeiertag erklärte. — Die schrecklichen Kriegsjahre 1870—71 und der deutsche Culturkampf trugen mächtig dazu bei, in Frankreich und Deutschland die Andacht volksthümlich und allgemein zu machen. In Deutschland wiesen die Bischöfe während des Culturkampfes einmüthig auf das göttliche Herz als den sicheren Hafen des Heiles (1874). In Frankreich ist seit der Seligsprechung der ehrw. Margaretha Paray ein wahrer Völkerwallfahrtsort geworden. Besonders waren es die Sommermonate des Jahres 1873, in denen diese Stadt des göttlichen Herzens der Zielpunkt eines allgemeinen Wallfahrtssturmes und Zeuge niegesehener, wirklich erhebender und rührender Festschauspiele wurde. Jeder Tag sah neue Processionen und Schaaren von Wallfahrern anrücken, die Straßen und Bahnen nach Paray waren überfluthet von Pilgern aus allen Ländern und Welttheilen; am Herz-Jesu-Feste allein, den 20. Juni, stieg die Zahl der Ankommenden auf 25,000; Alle trugen das Bild des göttlichen Herzens auf ihrer Brust, Alle besangen im Chor die Glorie des Herzens Jesu, Alle überhäuften das Heiligthum der Klosterkirche mit zahllosen Weihegeschenken. Unter den Wallfahrern waren am 29. Juni auch 150 Abgeordnete der französischen Nationalversammlung. Diese glorreichen Tage für das Herz unseres Heilandes entstammten nicht einer künstlich erweckten Begeisterung, sie waren vielmehr wahre Volksfeste, angeordnet und ausgeführt von der Macht des göttlichen Geistes, der dieses Herz verherrlichen will, und von dem

guten, gesunden Sinne des katholischen Volkes, das so gerne dem Zuge Gottes folgt.

Man kann es nicht läugnen, in den letzten Jahrzehnten hat die Andacht zum göttlichen Herzen ganz ungeahnte Ausdehnung gewonnen: sie hat alle Stände der Christenheit durchdrungen, sie ist im eigentlichsten und weitesten Sinne des Wortes eine große Volks- und Kirchenandacht geworden, sie hat alle Formen des christlichen Lebens angenommen; zahlreiche Kirchen erheben sich überall zur Ehre des göttlichen Herzens, unzählige Vereine, Bruderschaften, Orden, die sich die Verbreitung der Verehrung des göttlichen Herzens zum Ziel gesteckt, bilden gleichsam die lebendigen Organismen der Andacht, während mehr als zwanzig periodische Blätter und Zeitschriften als eben so viele Wanderapostel die Andacht in allen Ländern der Christenheit in die Familien und Gemeinden tragen. Die zweihundertjährige Jubelfeier der Andacht, welche im vorletzten Jahre begangen wurde, hat dem Werke der Verherrlichung des göttlichen Herzens die Krone aufgesetzt. Es gibt jetzt wohl keine Diöcese, vielleicht keine Pfarrei mehr in der ganzen katholischen Kirche, die dem göttlichen Herzen nicht namentlich geweiht ist. So ist die ganze katholische Welt dem Herzen Jesu als Antheil zugefallen, seine Herrschaft ist anerkannt und gefestigt von einem Ende zum andern. Mit welch' süßer Freude wird die Selige, werden jene Alle, welche für die Einführung und Verbreitung der Andacht je zu arbeiten und zu leiden gewürdigt worden, vom Sitze ihrer Herrlichkeit aus diesen Tag begrüßt und geschaut haben, an welchem das göttliche Herz wirklich den Thron der Welt bestiegen!

IV.

Das ist also kurz gefaßt die Geschichte der Offenbarung, der Einführung und der glorreichen Ausbreitung der Herz-Jesu-Andacht. Wenn wir nunmehr nur einen flüchtigen Blick auf ihren Entwicklungsgang werfen, können wir uns der Überzeugung nicht verschließen, daß es sich hier um ein wahrhaft göttliches und providentielles Werk handelt. Suchen wir zum Schluß die Hauptzüge kurz zusammenzustellen, wir gewinnen dadurch eben so viele schöne und gediegene Beweggründe, die Andacht zu schätzen, zu lieben und zu üben.

Vor Allem ist es die Offenbarung, welche uns dieselbe als ein göttliches Werk zeigt. Gott selbst hat die Anregung gegeben, er selbst hat die Andacht geoffenbart. Allerdings haben wir es hier bloß mit

einer Privatoffenbarung zu thun, d. h. mit einer Offenbarung, die nicht von Anbeginn an die ganze Kirche gerichtet wurde, und die eben deßhalb nicht die Erweiterung des Glaubensinhaltes, sondern bloß eine Veranstaltung auf dem Gebiete der Moral und des kirchlichen Cultus zum Gegenstande haben kann. Allein auch die Privatoffenbarung hat ja ihre Berechtigung in sich selbst; denn es liegt auf der Hand, daß Gott zu jeder Zeit und auf jede Weise, die ihm beliebt, zu seiner Creatur sprechen kann. Indem er zu verschiedenen Zeiten durch mannigfache Werkzeuge spricht, bethätigt er seine nie unterbrochene, lebendige Verbindung mit seiner Kirche, und ehrt er, ohne die Auctorität des ständigen Lehramtes zu schmälern, auch andere Ordnungen seines mystischen Leibes. Die Kirche hat daher auch dieses Recht Gottes stets anerkannt und heilig gehalten [1], nur hat sie ebenfalls nach göttlicher Anordnung, um menschlichen Betrug zu hindern, für sich die Berechtigung beansprucht, die Wahrhaftigkeit und Zulässigkeit dergleichen Offenbarungen nach den Regeln der Klugheit und einer erleuchteten Kritik zu beurtheilen. Von dieser ihrer Berechtigung hat sie in unserem Falle Gebrauch gemacht und durch die Annahme und Bestätigung der Andacht die Wahrhaftigkeit der Offenbarungen, auf welche jene sich ausschließlich stützt, anerkannt. Was sagt nun aber diese Offenbarung? Sie sagt uns, es sei der ausdrückliche Wille des Heilandes, daß seine Liebe unter dem Symbol seines allerheiligsten Herzens verehrt werde, und es sei sein Verlangen, daß alle Welt diese Andacht übe. Wiederholt betonte der Heiland nach den Aussagen der Seligen [2] diesen seinen Willen. Nur dieser ausgesprochene Wille des Herrn vermochte die sel. Margaretha, trotz ihres natürlichen Widerstrebens [3], mit ihrer Aufgabe hervorzutreten. Auch für die Kirche war die Kundgebung dieses Willens unseres Herrn der entscheidende Beweggrund zur Annahme und Einführung der Andacht. Die Kirche empfing dieselbe aus den Händen der Seligen nicht als eine Erfindung ihres gottliebenden Herzens, sondern als den bestimmten Befehl des Heilandes. Sobald die Kirche genügende Sicherheit über den Willen des Herrn hatte, zauderte sie keinen Augenblick, auf denselben einzugehen. Der Papst spricht dieses ganz unum-

---

[1] Constitut. Leonis X. „Supernae majestatis praesidio." Edit. in Conc. Lateran. V. Sess. XI. ap. Labb. T. XIX. p. 946.

[2] Lettre 32. 33. 126. Vgl. auch die Offenbarungen oben.

[3] Lettre 127.

wunden aus in den ersten Worten des Breve der Seligsprechung: der Urheber und Vollender unseres Glaubens habe gewollt, daß die Verehrung und Andacht zu seinem göttlichen Herzen in der Kirche eingeführt werde. Der Heiland selbst also hat die Andacht geoffenbart, er hat sie bestimmt in ihrem Gegenstand, ihren Beweggründen und in ihrer Übung, er wollte und forderte deren Einführung, und sein Herzenswunsch ist es, daß Alle diese Andacht annehmen und üben — wir haben es also hier mit einem bestimmten Willen unseres Herrn, mit einem glühend gehegten Wunsche und Verlangen seines Herzens zu thun — welch' ein Beweggrund, diesem Wunsche zu willfahren, für jedes Herz, das den Heiland kennt, das weiß, was er uns ist, was wir ihm zu verdanken haben und das mit Liebe und Großmuth lohnen will! „O," ruft die Selige in einem Briefe [1] aus, „wenn ich doch aller Welt erzählen könnte, was ich von dieser liebenswürdigen Andacht weiß! . . . Ich sage es mit Zuversicht, wüßte man, wie angenehm diese Andacht dem Heilande ist, es gäbe keinen Christen, keinen noch so liebearmen, der sie nicht übte!" Was sollen wir dazu sagen? Wäre es nicht traurig, unserem lieben Heilande diesen einzigen Wunsch zu versagen?

Als ein göttliches Werk tritt uns zweitens die Andacht entgegen in dem Verlauf ihrer Verbreitung, Entwicklung und ihres endlichen Triumphes. Wie ist da Alles nach Art göttlicher Werke angelegt: einerseits haben wir nur ein unbedeutendes Werkzeug, andererseits die Macht und Überzahl der Hindernisse, und trotz alledem folgt ein herrlicher Triumph! Oder ist es nicht auffallend, daß Gott, wo es sich um Einführung einer Weltandacht handelt, sich eines so ohnmächtigen Werkzeuges bedienen wollte? Sollte eine religiöse Genossenschaft gleichsam die Wiege der Andacht sein, warum erwählte Gott dann nicht einen der alten großen Orden, die durch das Ansehen ihrer Gelehrten und ihrer Heiligen und durch ihre Verdienste um die Christenheit ein mächtiges Gewicht in die Wagschale werfen konnten? Warum wurde gerade der kleinste, der jüngste, gleichsam der Benjamin der Orden auserwählt? Und in diesem Orden wieder, warum ist es nicht eines der fünf Klöster in Paris, in denen Könige und Königinnen aus- und eingingen [2], in denen hohe Namen zu Gunsten der Andacht sprechen konnten, sondern das unbeachtete Haus in dem Provinzialstädtchen Paray? Und wenn

---

[1] Lettre 132 au P. Rollin.

[2] Daniel, ch. 9. p. 54.

es sich um die engere Wahl des Werkzeuges handelt, warum war nicht ein hl. Franciskus berufen, ein hl. Dominicus, ein hl. Bonaventura, eine hl. Katharina von Siena, eine hl. Gertrud oder Theresia, die Wunder ihrer Jahrhunderte, deren Herz eingeweiht war in das Geheimniß des Herzens Jesu, und deren Mund und Feder überfloß von den Süßigkeiten der Andacht? Warum nicht ein hl. Franz von Sales, oder eine hl. Franciska Chantal, die Begründer des Ordens von der Heimsuchung? Warum die einfache Bürgerstochter, die arme Schwester, deren Bescheidenheit und Zaghaftigkeit, wenn wir die Sache mit natürlichen Augen betrachten, Alles in Frage stellen mußte? In der That sah die Welt nichts natürlich Anregendes, Imponirendes und Romantisches an Margaretha. Die Welt hat sie kaum jemals erblickt; nie hat sie die Schwelle ihres Sprechzimmers überschritten, nie eine Verbindung mit einem Mächtigen dieser Erde unterhalten. Der Heiland gefiel sich, sein erwähltes Werkzeug ganz im Schatten seines Heiligthums zu verbergen, er versagte ihm selbst die Hilfe auffallender Wunder. Außer dem Verschwinden der Pest in Marseille hat die Geschichte der Herz-Jesu-Andacht keine auffallende Thatsache zu verzeichnen [1]. Alles mußte durch Geduld, Verläugnung, durch Zeit und den guten Willen der Menschen gegenüber unzähligen Schwierigkeiten erobert werden. Als die Selige starb, hinterließ sie die Kapelle im Klostergarten, gleichsam als einzigen Stein und sichtbaren Stützpunkt der Andacht, und siehe! von da aus greift diese mit zunehmender Schnelligkeit um sich, durchfliegt die ganze Welt, erfüllt nach einigen Jahrzehnten alle Länder der bekannten Erde und steht jetzt als Zeichen der Zeit am Firmamente unseres Jahrhunderts. Wer hat dieses Alles vollbracht, und mit welchen Mitteln? Darauf wissen wir nichts zu erwiedern als: Gott hat das gethan. So wahr Gott einst zu Gedeon gesprochen: „Du hast zu viel Mannschaften, so wird Madian nicht in deine Hand gegeben“ [2], so wahr Gott stets das Schwache erwählt [3], um das Starke zu beschämen, und das Unweise, um die Weisheit der Welt zu Schanden zu machen, „auf daß das Kreuz

---

[1] Dieses wurde auch in der Verhandlung unter Benedict XIII. vom promotor fidei (Lambertini) gegen die Bittsteller geltend gemacht, als sich diese auf die Einführung des Frohnleichnamsfestes beriefen. Er erwiederte ganz richtig, ein auffallendes Wunder hätte Urban IV. von dem Willen des Herrn bezüglich dieses Festes überzeugt, bei dem Herz-Jesu-Fest sei das nicht der Fall. Nilles, I. p. 47.

[2] Judic. 7, 2.

[3] 1 Cor. 1, 27.

Christi nicht entkräftet werde", so wahr dieses stets die Politik Gottes ist, war und sein wird, so unzweifelhaft ist der Erfolg der Herz-Jesu-Andacht auch das Werk der Allmacht Gottes.

Ein dritter Beweis der Göttlichkeit des Werkes tritt uns entgegen, wenn wir unsern Blick auf die Beförderer und Vertheidiger der Andacht einerseits und auf ihre Feinde andererseits richten. Vor Allem trat für die Andacht die große Masse des christlichen Volkes ein. Dieses Zeugniß darf man nicht unterschätzen. In der Kirche, wie in jedem lebendigen gesellschaftlichen Vereine, bildet sich durch die Einheit und Gemeinschaftlichkeit des Zieles und der Mittel ein gewisser gemeinschaftlicher Geist, eine bestimmte gleichförmige Denk- und Gesinnungsweise, die sozusagen naturnothwendig alles Gleichartige umfaßt und das Entgegengesetzte abstößt. Das christliche Volk ist der Repräsentant dieses Gemeinsinnes der Kirche, der im Grunde nichts anderes als die Folge und Wirkung ihrer Lehre und Praxis ist. Das Volk nun hat die Andacht stets und überall freudig und mit Begierde erfaßt, sich zahlreich zu derselben bekannt und sie mit Vorliebe geübt. Ein Beweis dafür sind die unzähligen Bruderschaften, die in kurzer Zeit fast die ganze Kirche zu einer großen Bruderschaft des göttlichen Herzens machten, die eifrige Betheiligung an allen Übungen und Mitteln, über welche die Andacht verfügt. Nichts konnte das Volk von der Andacht abwendig machen. Die blutige Revolution ist durch Hütte und Palast gestürmt und hat Alles weggefegt, das Herz-Jesu-Bild und der Rosenkranz sind geblieben und vererben sich von Geschlecht zu Geschlecht. Dem christlichen Volk mit seinem gesunden Sinne und seinem einfältigen Verstande war die Andacht nicht zu hoch, nicht zu erhaben, nicht zu spiritualistisch, nicht unfaßbar; es verstand sehr gut: wer an den Gottmenschen und an seine allerbarmende und erlösende Liebe glaubt, muß auch an sein Herz glauben und dasselbe in Ehren halten. Zu dem Volke rechnen wir aber auch die gekrönten Häupter, die sich zu der Andacht bekannten und wiederholt als Bittsteller für deren Erhöhung vor dem päpstlichen Throne erschienen. Es ist das Volk mit seinen Fürsten gleichsam jene Schaar der geheimen Offenbarung, „die Niemand zählen konnte . . . aus allen Völkern, Stämmen und Sprachen . . . sie stehen vor dem Antlitz des Lammes . . . und rufen ohne Unterlaß: Heil und Lob unserem Gott und dem Lamm!" [1]

---

[1] Apoc. 7, 9.

Über dem christlichen Volke und schon näher dem Throne des Herzens Jesu sehen wir dann wieder in unabsehbaren Schaaren und Trachten sämmtliche Orden der katholischen Kirche. Alle sind da, die großen Ordensstifter mit ihren herrlichsten Söhnen und Töchtern, welche den Stammbaum der Verehrer des göttlichen Herzens weit über die Zeit der Offenbarung hinaus bis in die ältesten Jahrhunderte der Kirche Gottes führen, alle sind da und alle bauen sich Hütten in den Strahlen des Herzens Jesu, alle zeugen für die Andacht. Wie ein Heer von Engeln reihen sie sich um den Thron des göttlichen Herzens, die Einen als Engel der Verkündigung, die frohe Botschaft tragend bis an die Enden der Erde, die Andern mit Seraphblick sich versenkend in das Geheimniß des Unnennbaren [1]. Und der ekstatische Flug ihrer Andacht, ihr Forschen in den Tiefen der Gottheit wird nicht gehemmt durch die Verhüllung des Herzens, durch welche die Glorie Gottes ihnen sichtbar wird. Im Gegentheil war dieses das beliebte Heiligthum ihrer Betrachtung, in dem sie von Stufe zu Stufe in dieselbe Glorie umgewandelt wurden, wie vom Geiste des Herrn. Das ist ein großartiges und herrliches und schwerwiegendes Zeugniß.

Noch glanzvoller aber enthüllt sich die Wolke des Zeugnisses in den Reihen des katholischen Klerus und Episcopates. Welch' ein Himmel ehrwürdiger Gestalten: ein hl. Alphons von Liguori, ein Heinrich von Belsunce, ein Christoph von Beaumont, lauter Männer, die in der Zeit der Trübsal sich wie eine eherne Mauer aufpflanzten zum Schutze des Heiligthums; dann die abermalhundert Bischöfe und Prälaten aller Länder, welche die Anträge um Einführung der Andacht beim apostolischen Stuhle befürworteten, das Fest in ihren Diöcesen einführten, die Andacht zum göttlichen Herzen in ihren Diöcesansynoden empfahlen, organisirten und ihre Kirchensprengel dem göttlichen Herzen weihten — eine wundervolle, unabsehbare Reihe von Männern, schimmernd im Kranze der Gelehrsamkeit, geschmückt mit der Palme des Martyriums, strahlend im Glorienschein der Heiligkeit, alle geeint im Lob, in der Anerkennung der Andacht, alle begeistert und eifrig bemüht, sie aus allen Kräften zu fördern — welch' ein großartiger Beweis für die Echtheit, Gediegenheit, Nutzbarkeit, Göttlichkeit der Andacht! Dieser Senat von Gelehrsamkeit und Frömmigkeit fand die Andacht nicht zu grobsinnlich und fleischlich, nicht zu weich und zu phantastisch; sie fanden

[1] Apoc. 8, 2.

in ihr Schätze der Weisheit und des praktischen Lichtes und unerschöpfliche Quellen des Eifers und des Muthes, die Mühen des Apostolates zu tragen und ihr Leben und Blut für die Rechte des apostolischen Stuhles und für das Heil der ihnen anvertrauten Seelen freudenvoll einzusetzen. Wer sieht in ihnen nicht das Abbild der Ältesten des Himmels, die, in Byssus gekleidet, den Thron des Lammes umstehen, sich niederwerfen und ihre Kronen dem Dreimalheiligen zu Füßen legen [1]. Aber in dieser wahrhaft himmlischen Schaar von Zeugen steht Einer, weit ehrwürdiger, hehrer und gewichtiger, als alle übrigen; wenn er sein Zeugniß ablegt, schweigen alle andern: es ist dieses der treue Zeuge der Wahrheit, der apostolische Stuhl und sein Zeugniß für die Andacht. Welch' eine Reihe von Päpsten und von großen Päpsten, von Innocenz XII. bis Pius IX., hat sich nicht ausgesprochen über die Andacht, und auf welch' feierliche Weise!

Wenn wir das Alles im Geiste übersehen und die Zahl und das Gewicht der Zeugen erwägen, müssen wir dann nicht bekennen, daß es sich hier um ein wahrhaft göttliches Werk handelt? Welch' herrliche Kräfte und Mächte hat es nicht für sich in Thätigkeit gesetzt! Was gibt es Großes, Ehrwürdiges und Heiliges in der katholischen Kirche, das nicht mit seinem Zeugniß für die Andacht aufgetreten wäre! Wie verschwindet dagegen die Handvoll unheiliger Gegner! Diese verzweifelten Geister des Unglaubens, diese gerichteten Genossen der Jansenisterei, diese traurigen Gestalten untreuer Hüter des Heiligthums, diese Hof- und Staatsbischöfe mit ihren heutigen Nachläufern, den Erben ihres Hasses gegen Rom, diese gekrönten Schüler veralteter byzantinischer Staatsweisheit, die das Göttliche mit dem Polizeistock zu maßregeln meinte! Dieser höchst traurige Zug von Gestalten darf aber nicht fehlen in dem Prachtgemälde der Geschichte der Andacht, er bildet nur eine tragikomische Nebenscene, oder, wenn man will, den dunklen Hintergrund, auf dem die Lichtgestalten sich um so kräftiger, reiner, glorreicher herausheben: unser Herr mit dem enthüllten, liebeentflammten Herzen in seliger Majestät; ihm zu Füßen seine Dienerin Margaretha und rings der ganze Himmel der Apostel, der Vertheidiger, der Förderer, der Jünger und Jüngerinnen der Andacht gleich einem unermeßlich, millionenfach und in unaussprechlicher Pracht und Mannigfaltigkeit geschlungenen Regenbogen — die triumphirende Wache des göttlichen Herzens!

---

[1] Apoc. 4, 4. 10.

Sollen wir nun noch ein Wahrzeichen der göttlichen Werke anführen? Ja, thun wir es, es wird dieses einen Strahl des Lichtes und des Trostes in unsere düsteren Tage werfen. Wenn man die Geschichte der Andacht im Geiste verfolgt, so fällt nothwendig Eines auf, daß der Heiland die Verehrung seines göttlichen Herzens so sehnlich eingeführt wünschte und daß er es andererseits so lange anstehen ließ, bis sein Wunsch erfüllt wurde. Nur langsam reifte diese Erfüllung heran, zwei Jahrhunderte brauchte es, bis die Andacht auf der Höhe der Entwicklung stand, auf welcher wir sie jetzt erblicken.

Auch dieses ist ein Wahrzeichen der Werke Gottes: sie vollziehen sich nur langsam und unter großem Widerstreit feindlicher Gewalten. Diese Thatsache enthält zwei sehr tröstliche Wahrheiten: diese Langsamkeit und Allmählichkeit der Werke Gottes ist sehr sachgemäß und weise, und ihr Erfolg ist sicher und unzweifelhaft.

Warum geht aber Gott so langsam voran? Weil er weise und barmherzig ist. Gott läßt der Creatur den Spielraum, den er ihr eingeräumt. Er achtet die Freiheit und Macht des Menschen, er stützt sich in der Abwicklung seiner ewigen Rathschlüsse auf dessen Mitwirkung, er läßt ihm die Wahl, entweder der freie Bundesgenosse seiner Thaten, oder sein Gegner zu sein, ja er scheint sich selbst bisweilen vor seiner Feindseligkeit wie aufgehalten und besiegt zurückzuziehen. Auf diese Weise bietet er dem Menschen Gelegenheit, sich auszusprechen für das Gute oder das Böse, er gibt ihm Anlaß, sich Verdienste zu sammeln durch Arbeit, Geduld, Liebe und Leiden, und gewährt ihm Zeit, seine Widersprüche zu sühnen. Der Mensch tritt so durch seine Theilnahme an der Sache Gottes berechtigt in das herrliche Erbe der Erfolge, die Gott aus dem Conflict der Weltereignisse von Ewigkeit festgestellt hat [1].

Diese Erfolge sind aber sicher. Der Mensch geht mit seiner Freiheit gerade so weit, als Gott es gestattet, und die kühnste Thatenfreiheit ist umspannt von der Ewigkeit Gottes. Wir, die wir im Einzelkampf verwickelt stehen, dürfen die Erfolge Gottes nicht nach unserem engen Gesichtskreis messen, wir müssen aufsteigen aus der Zeit zu Gott und von ihm aus die Weltzeiten überschauen. Dann sehen wir allerdings Kampf, ringsum und allüberall Kampf, Kampf auf Kampf, Kampf aus Kampf, ein weites, endloses Kampffeld; Siege und Niederlagen,

[1] Die Selige berührt diese Gedanken öfter in ihren Briefen. Lettre 54. 87. 110.

Erfolg und Mißerfolg wechseln wie die steigenden und fallenden Wogen eines ausgebreiteten, bewegten Oceans; so weit das Auge reicht, Alles im Schwanken, im Heben und Schweben, im Ungefähr und Dunkel, nur ganz tief unten ebnen sich die Wogen und säumen sich im Golde eines stillen, friedlichen Abendhorizontes — da ist Ruhe, der Kampf hat ausgetobt, die Feinde sind verschwunden, es ist ewiger Friede geworden, auf der Wahlstatt steht als der endlose Sieger Gott, der Herr des langen Schlachttages. Sein ist die Ehre des Sieges und er theilt sie mit all' seinen Getreuen, Keiner wird fehlen bei dem großen Tedeum des Weltendes. Sagen wir es zuversichtlich: unser ist die Wahlstatt, unsere Sache wird siegen, weil sie die Sache Gottes ist. Dieser glorreiche Abschluß ist uns in Aussicht gestellt und verbrieft durch das Wort der Wahrhaftigkeit Gottes.

Deßhalb wollen wir den Muth nicht sinken lassen und unsere Sache nicht verloren geben, wenn wir für einen Augenblick zu unterliegen scheinen. Das ist bloß eine Action im großen Kriege, das ist nicht das Ende. Will es uns schwül werden, blicken wir hin auf den Herrn; er schaut mit Ruhe und Freude dem Fluthendrängen und dem Stürzen der Weltereignisse zu — fluminis impetus laetificat civitatem Dei — sie ziehen genau dem Ziele zu, das er ihnen angewiesen, auf dem Antlitze Gottes spiegelt sich schon jetzt ein Strahl des Friedens, der Siegesfreude, in die für die Treuen aufgelöst werden soll alle Noth und Ungunst des Lebens. Fürchten wir nicht, wenn Gewaltige sich erheben und in einer Spanne Zeit und Raum Gott bewältigen wollen, das ist lächerlich — sie fassen ihn nicht, sie ermüden, fallen hin, Gott geht über sie, Gott bleibt und stirbt nicht. So viele ihrer kamen und kommen, dieser Kirchenstürmer, nur Denkmale eines schmählichen Gerichtes bezeichnen der Nachwelt ihre Stätte.

Die Geschichte unserer Andacht ist ein solches Bruchstück aus diesem Kampfleben der Kirche Gottes. Was hat alles Schreiben, Verdrehen, Lästern, Wüthen genützt? Das Herz des Heilandes herrscht, freilich spät, aber es herrscht gewiß und glorreich, als wenn nichts geschehen wäre. Wie viel heilige Seelen haben ihr Leben, ihr Leiden geopfert für die Errichtung der Andacht! sie mußten die Zeitlichkeit verlassen, ohne ihr Lebensziel erreicht zu sehen. Haben sie es aber überhaupt nicht erreicht? O der seligen Ewigkeit! dort feiern sich Siegesfeste viel köstlicher als hier im Lande der Todten; dort werden wir Alles weiter, klarer, unmittelbarer schauen; dort säumt keinen Siegesmorgen ein

ahnungsschwerer Abend; und was uns dort die herrlichste der Freuden bietet, das ist die Wahrnehmung, daß unser Leben, Leiden, Lieben als glänzender Factor aufgenommen ist im Resultat des großen Sieges. Gerade so hatte es einst der Heiland der Seligen vorhergesagt: „Warum betrübst du dich über das, was mein größter Ruhm sein wird (die Schwierigkeiten, auf welche die Andacht stieß)? . . . Ich werde herrschen und mich bekannt machen trotz aller Widersprüche. Ich erwarte sie auf meinem Wege, die sich mir entgegensetzen. Ich bin mächtig genug, alle Mühen zu belohnen. Sei darüber im Frieden." [1]

Das ist das Mahnwort, das die Geschichte der Herz-Jesu-Andacht zum Schluß uns gibt; es ist ein schönes Wort, ein wahres Wort, ein tröstliches Wort.

M. Meschler S. J.

Le Play und die richtige Methode der Socialwissenschaft.

Auf dem socialen Gebiete streiten heutigen Tags drei Hauptrichtungen um die Hegemonie: der Socialismus, das nationalliberale Manchesterthum und die christlich-sociale Partei.

Ersterer findet seine Kraft weniger in der Wissenschaft als in der drückenden Lage der Arbeiter, welche bei der Abnahme christlicher Grundsätze sich unschwer zu Agitationen hinreißen lassen. Seine wissenschaftliche Grundlage, soweit von einer solchen die Rede sein kann, ist vor Allem jene irrige Lehre von Marx, nach welcher jeder Vermögenswerth und jeder Zuwachs an Werth ausschließlich die Frucht der Arbeit, namentlich der körperlichen Arbeit wäre, nach welcher also, unter Umsturz der bestehenden geselligen Ordnung, aller Werth von Rechtswegen vor Allem der arbeitenden Klasse zufallen müßte.

Nachdem wir diese wissenschaftliche Grundlage des Socialismus zu widerlegen gesucht [2], wäre es an der Zeit, dem Manchesterthum unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden. In ebenso einseitigem Classeninteresse, wie

---

[1] Nach Brief 87 und 110.

[2] Vgl. diese Zeitschrift. 1876. X. S. 439 ff.

der Socialismus eine übertriebene staatliche Einmischung zu Gunsten der Arbeiter verlangt, sucht dasselbe im Interesse der besitzenden Classen auch die berechtigten staatlichen Maßregeln auszuschließen, um durch Eröffnung einer allgemeinen Concurrenz auf Grund des laissez faire et laissez passer den Preis der Arbeit nach Kräften herabzudrücken, und die Arbeiterbevölkerung der Aussaugung durch das Großcapital auszuliefern. Dieser Grundsatz, Alles der unumschränktesten freien Concurrenz zu überlassen, hat den Schein einer gewissen Natürlichkeit für sich, übersieht aber in Wahrheit, daß zur menschlichen Natur in ihrer allseitigen Entwicklung auch die Gemeinde und der Staat gehören, und daß ein gesundes sociales Leben mitunter das Eingreifen auch dieser Gewalten verlangt.

Indeß die Manchesterschule hat in den letzten Jahren schon zu sehr Schiffbruch gelitten, als daß wir mit einer Widerlegung derselben uns befassen möchten. Mit Uebergehung derselben wenden wir uns also zu den gesunderen Richtungen der christlich-socialen Partei, und hier begegnet uns ein Name, dem eine große Bedeutung nicht abgesprochen werden kann; es ist Le Play, der Gründer einer eigenen socialwissenschaftlichen Schule in Frankreich [1] und Verfasser des Werkes: „La réforme sociale en France." Mit ihm wollen wir uns eingehender beschäftigen. Wir werden zunächst den Entwicklungsgang und die Arbeiten des französischen Socialpolitikers dem Leser vorführen und dann seine wissenschaftliche Methode einer Kritik unterziehen.

I.

Die Studien und Arbeiten Le Play's. Den Gang seiner socialwissenschaftlichen Bildung schildert uns Le Play selbst in folgenden Worten:

„Als ich nach der Revolution von 1830 die Schule verließ, sah ich mich mitten in jener Bewegung, welche die Geister zum Studium der socialen Fragen hinzog. Vor Allem bemerkte ich den Eifer, mit welchem mehrere meiner Mitschüler die Lehren des Saint-Simonismus verbreiteten und demselben durch ihre Arbeiten und ihr persönliches Verdienst eine gewisse Berühmtheit verschafften. Nicht im Stande, die Ansichten meiner Freunde zu theilen, noch das Irrige derselben darzuthun, begriff ich, daß

---

[1] Vgl. P. Ramière, L'École de la réforme sociale in den Études etc. de la Compagnie de Jésus. T. III. (1873) p. 710 sqq. 800 sqq.

für die Socialwissenschaft unsere Schulen keine Methode boten, um das Wahre vom Falschen zu sondern und der Unerfahrenheit der Jugend hilfreiche Hand zu leisten. Im Gefühl meiner Ohnmacht, ohne jegliche Leitung von Seiten unserer Lehrer, suchte ich voll Eifer nach den Mitteln, welche im Stande wären, zur Gewißheit auf dem Gebiete dieser Wissenschaften zu führen.

„Ich folgte der Vorschrift jenes großen Mannes, dem ich das Motto dieses Werkes verdanke (Descartes), machte mir den unserer Zeit eigenthümlichen Skepticismus zu Nutzen, und betrachtete die Meinungen, in welchen ich war erzogen worden, als nicht vorhanden, bis ich sie persönlich verificirt hätte. Da es mir unmöglich war, gewissen Überzeugungen mich zu entziehen, so forschte ich sorgsam nach den Beweisen, welche ihnen entgegenzustehen schienen, und verkehrte mit Leuten, welche von den entgegengesetzten Überzeugungen möglichst durchdrungen waren. So viel als möglich suchte ich mein Verhalten der Handlungsweise jener Männer gleichförmig zu machen, denen die öffentliche Achtung zu Theil ward, und als ersten Grundsatz erkor ich die Pflicht, meines Gleichen zu lieben und meinem Vaterlande mich nützlich zu erweisen. Durchdrungen zudem von dem Gedanken, welchen ich an die Spitze dieser Einleitung stellte (die Nothwendigkeit einer socialen Reform für Frankreich), begriff ich, daß ich nur dann mir genaue Rechenschaft über die Einrichtungen Frankreichs würde geben können, wenn ich sie mit den Einrichtungen fremder Länder vergliche. Um genügendes Material für meine Vergleiche zu finden, entschloß ich mich, meine Beobachtungen auf die Gesammtheit der europäischen Nationen auszudehnen. Als Regel meiner Studien endlich stellte ich mir auf, das Vorbild im Guten bei den freien und blühenden Nationen zu suchen, bei welchen sämmtliche Classen, durch innigste Solidarität vereinigt, der Aufrechterhaltung des öffentlichen Friedens nachstreben.

„Es ist mir nicht unbekannt, daß einige meiner Zeitgenossen, in der Meinung, hierdurch eine Probe ihres Patriotismus zu geben, a priori diesen Weg der Belehrung zurückweisen; aber diese Auffassung ist durch die allgemeine Handlungsweise der civilisirten Nationen verurtheilt. Ich stehe nicht an, zu behaupten, gerade tieferstehende Nationen neigen gewöhnlich zur Verachtung guter Vorbilder hin. Die Methode der Nachahmung ist seit den ältesten Zeiten in der Kriegskunst eingehalten, und jede Nachlässigkeit in dieser Beziehung hat sich bald durch Niederlagen gerächt. Mit nicht geringerem Erfolge kommt sie bei den gewöhnlichen

Künsten zur Anwendung; alle berühmten Gesetzgeber haben sich ihrer bedient, und die hervorragenden Denker endlich haben ihre Vorzüge gepriesen, in der Vorzeit sowohl wie in unseren Tagen."

Das Programm, welches sich Le Play hiermit aufgestellt, bot in der Ausführung unerwartete Schwierigkeiten; nicht so sehr in den äußern Verhältnissen; denn begeistert für das Wohl seines Vaterlandes, scheute er nicht wiederholte Reisen, nicht die Mühe, verschiedene Sprachen sich anzueignen, nicht die Arbeit, welche vom Sammeln socialwissenschaftlichen Materials unzertrennlich ist. Alles das bot Schwierigkeiten. „Aber irregeleitet," so schreibt er, „von meinen vorgefaßten Meinungen, fand ich oft noch weit größere Schwierigkeiten in der richtigen Würdigung der Thatsachen, als in einer unparteiischen Beobachtung derselben. Allmählig gelang es mir, meiner ersten Eindrücke Herr zu werden, indem ich mich überzeugte, daß sie in Widerspruch standen mit der Handlungsweise jener Männer, welche durch ihre Erfolge und ihre Tugenden sich die öffentliche Hochschätzung erworben hatten. Viele Meinungen und Gewohnheiten, welche ich seit meiner Kindheit als den Beweis der Überlegenheit unseres Vaterlandes ansah, erschienen mir endlich als die Ursachen seiner Zerrüttung und seiner Unglücksfälle. Ich begriff, daß die wahren Elemente der Reform sich herausstellen würden durch eine doppelte Reihe von Arbeiten: durch die methodische Analyse der Irrthümer unserer Meister und Gelehrten, und durch die Erforschung der guten Vorbilder, welche uns die socialen Autoritäten Europa's geben. Es wurde mir endlich klar, daß statt beständig unsere geschriebenen Gesetze zu ändern, wie wir es so fruchtlos seit 1789 thun, man die tonangebenden Classen der Nation bestimmen müßte, ihre Ideen und ihre Sitten zu modificiren.

„Diese Reaction vollzog sich in meinem Geiste nicht ohne Widerstand; die Evidenz der Thatsachen jedoch triumphirte bald über meine Vorurtheile. Sobald ich die Ungenauigkeit verschiedener Meinungen, unter denen ich erzogen war, durchschaut, gewöhnte ich mich so trefflich, der Autorität der Erfahrung mich zu unterwerfen, daß ich bald mehr Genugthuung fand, wenn ich meine Irrthümer entdeckte, als früher, wenn ich im Besitze der Wahrheit zu sein mir einbildete."

Im Jahr 1833 war das Programm Le Play's entworfen. Seit dieser Zeit widmete er sich der Ausführung desselben, indem er seine Zeit gleichmäßig zwischen dem Auslande und Frankreich vertheilte. Da sein Standpunkt sich durch die Beobachtung immer mehr änderte, so war er oft gezwungen, dieselben Thatsachen nochmals zu prüfen. In dieser

Weise besuchte er zum Mindesten dreimal den größten Theil Europa's und der anstoßenden asiatischen Länder.

Sein eigentlicher Beruf war, als Professor der Universität die Metallurgie vorzutragen. An diesen Industriezweig knüpften sich also vor Allem seine socialen Untersuchungen. Er beobachtete in ganz Europa das technische Verfahren und die ökonomischen Bedingungen des Mineralbaues, studirte die commercielle Organisation der Unternehmungen, die Lage der Arbeiter und deren Beziehungen zu ihren Arbeitgebern. Zahlreiche, auf Ansuchen auswärtiger Regierungen ihm gewordene Aufträge gaben Veranlassung, die eigenthümlichsten socialen Gebilde aus der Nähe zu beobachten. Er selbst hatte vielfach größere Unternehmungen zu leiten, und in den Hüttenwerken des Ural standen bei einer Gelegenheit nicht weniger als 45,000 Arbeiter unter seinem Befehle.

Diese Missionen und Reisen benutzte Le Play, um mit den verschiedensten Persönlichkeiten, mit Staatsmännern, Verwaltungsbeamten und Geschäftsleuten sich in Verbindung zu setzen, ihre Ansichten kennen zu lernen, ihre Praxis in Beziehung auf Socialwissenschaft zu beobachten. Besonders aber gab er sich damit ab, in allen Gegenden Europa's mehr als dreihundert Familien aus den zahlreichsten Volksclassen persönlich zu studiren. „Ich opferte," so erklärt er, „mindestens eine Woche, oft einen ganzen Monat, die Monographie einer jeden derselben anzufertigen. Ich wollte vor Allem im Detail das materielle, intellectuelle und moralische Leben der Familien, welche den hauptsächlichsten europäischen Rassen angehören, erforschen. Ich constatirte zugleich, wie die Interessen dieser Familien mit denen der höheren Gesellschaftsclassen verflochten sind. Ich verkehrte in fünf Sprachen mit der Mehrzahl dieser Familien. Ich verstand direct die Antworten, welche in drei andern Sprachen auf die Fragen ertheilt wurden, die ich durch eigens zu dieser mühsamen Arbeit angelernte Dolmetscher stellen ließ. Nur im äußersten Norden und im äußersten Osten mußte ich die Übersetzung der Fragen und Antworten meinen Mitarbeitern anvertrauen, zog jedoch zugleich großen Nutzen daraus, daß ich Menschen und Orte, sowie den Eindruck, welchen meine Zwischenhändler an den Tag legten, persönlich beobachten konnte." [1]

Diese Studien, welche Le Play nicht in Büchern, sondern im praktischen Leben anstellte, wurden vervollständigt, und namentlich auch auf

---

[1] La réforme, ch. 7. n. II—IV.

weitere Kreise ausgedehnt durch einen regen Verkehr mit den in Paris zusammenströmenden Fremden. Die reichste Gelegenheit hiezu bot sich durch den Umstand, daß die Leitung der Pariser Weltausstellung von 1855 ihm anvertraut wurde, wie er auch bei der Londoner Ausstellung von 1862 die französische Abtheilung zu organisiren hatte.

In dieser Weise also sammelte Le Play seine Erfahrungen auf dem socialen Gebiete. Er verwendete während 24 Jahren (1829—1853) jährlich 6 Monate auf seine Studienreisen, besuchte einmal Dänemark, einmal Schweden und Norwegen, dreimal Rußland, sechsmal England, zweimal Spanien, dreimal Italien, einmal Mähren, Ungarn und die europäische Türkei, deßgleichen Kärnthen und Tirol; sehr häufig war er in den verschiedensten Theilen Deutschlands. Die erste Anregung zu seiner „Organisation der Arbeit" gaben ihm die Bergleute des Harzes, „wo der Arbeiter Eigenthümer seiner Wohnung ist, wo die Hausfrau nicht genöthigt wird, auswärts Arbeit zu suchen, wo sie am häuslichen Herde gleichsam residirt und thront, wo sie in höchster Achtung steht, wo in ihrer Umgebung von selbst die Tugenden entstehen, sich halten und wachsen" [1].

Das Resultat dieser Reisen waren zwei Quellenwerke, zunächst „die Arbeiter Europa's", eine Sammlung von 36 Monographien, welche im Jahre 1856 von der Akademie der Wissenschaften zu Paris den Preis für Statistik erhielt; dann „Die Arbeiter der zwei Welten", eine Serie von Monographien, welche unter seiner Leitung von der „Société d'Économie sociale" fortgesetzt wird. Alles dieß war aber eigentlich nur Vorarbeit, nur gesammeltes Material. Als reife Frucht erschien zum ersten Male im Jahre 1864 das Werk „La réforme sociale en France", welches der Verfasser mit folgenden Worten einleitet:

„Der Augenblick ist für Frankreich gekommen, um an die Stelle der unfruchtbaren Kämpfe, welche eine Folge der Laster des alten Régime und der revolutionären Verirrungen waren, ein fruchtbares, auf methodische Beobachtung der socialen Thatsachen gebautes Einvernehmen zu setzen. Unter dem Eindruck dieses Gedankens faßte ich im Jahre 1848 den Plan des vorliegenden Werkes. Nachdem ich dreißig Jahre auf Studien verwendet und sodann mit Hilfe meiner Freunde in zwei (den obengenannten) Specialwerken das Privatleben und die hauptsächlichsten Institutionen der europäischen Völker beschrieben, habe

---

[1] La réforme, T. I. p. XXX.

ich es unternommen, diejenigen zu bezeichnen, welche für mein Vaterland die geeignetsten sind."

Der Zweck dieses Werkes ist also kein anderer, als den Grundriß zum socialen Neubau Frankreichs zu entwerfen. Die Gegenstände, welche dasselbe in gesonderten Abschnitten behandelt, sind: die Religion, das Eigenthum, die Familie, die Arbeit, die Association, die Privatbeziehungen, die Regierung. In Deutschland zollte Schäffle in der „deutschen Vierteljahrsschrift" dem Buche die glänzendste Anerkennung. In England wies die „Saturday Review" am 3. Juni 1871 darauf hin, wie Le Play in seinem Werke bereits im Jahre 1864 das Sinken Frankreichs aus der bisher verfolgten ungesunden Socialpolitik vorhergesagt hatte. Für Frankreich aber schreibt Montalembert unterm 10. October 1864: „Ich lese das Buch Le Play's und es setzt mich in Erstaunen. Seit dem Werke Tocqueville's über die Demokratie ist kein Buch von solcher Bedeutung und solchem Interesse erschienen, und Le Play hat das Verdienst, weit mehr Muth zu besitzen als Tocqueville, welcher niemals einem mächtigen Vorurtheil zu trotzen wagte. Wir müssen ihm volle Gerechtigkeit werden lassen und sein Buch zu unserem Programm erklären, ohne uns auf abweichende Meinungen im Einzelnen, welche allerdings sehr zahlreich sein könnten, einzulassen." Und wiederum schreibt derselbe unterm 8. Januar 1868: „Ich lese es (das Buch Le Play's), ich mache mir Noten zu demselben, ich sauge es ein Tropfen für Tropfen in der Weise, daß ich täglich vier Seiten lese; so bin ich bis zum Ende des ersten Bandes gelangt, wobei, wie ich glaube, nichts mir entgangen ist; und nach Beendigung dieser Lectüre stehe ich nicht an, zu erklären, daß Le Play das originellste, das nützlichste, das muthvollste und in jeder Beziehung das hervorragendste Buch dieses Jahrhunderts geschrieben."

So folgten denn, trotz des Widerspruchs, welchen das Buch den in Frankreich herrschenden Vorurtheilen entgegensetzte, eine zweite, eine dritte, eine vierte Auflage desselben, und im Jahre 1874 eine fünfte, welche wir dieser unserer Besprechung zu Grunde legen [1].

---

[1] Wir wollen hier kurz die hauptsächlichsten Werke Le Play's anführen:

1. Les ouvriers européens. Études sur les travaux, la vie domestique et la condition morale des populations ouvrières de l'Europe etc. 1 vol. fol. Paris 1855. Das Buch war vergriffen im Jahre 1856 und wurde bei einem Ladenpreis von 60 Frk. im Jahre 1873 mit 130 Frk. bezahlt.

2. Monographies d'ouvriers des deux mondes etc. 4 vol. 8°.

II.

Die Methode. 1. Solche Studien, wie Le Play sie während mehrerer Decennien gemacht, konnten nicht in den Verirrungen des Socialismus, nicht in der Seichtheit des Manchesterthums ausmünden; sie mußten ihn zu gesunderen Grundsätzen führen. Und so geschah es im Großen und Ganzen. Le Play haßt den Absolutismus und die Sittenlosigkeit eines Ludwig' XIV., er haßt noch mehr jene elf Revolutionen, welche er Frankreich seit 1789 zum Vorwurf macht, und deren letzte in dem kurzen Zeitraum vom 18. März bis zum 28. Mai 1871 seinem Urtheile zufolge mehr Schmach auf sein Vaterland wälzte, als ein ganzes Jahrhundert jener Verirrungen eines Monarchen ihm bereiten würde. Mit Bewunderung dagegen erfüllen ihn die gesunden socialen Bildungen, mag er sie in den patriarchalischen Gemeinden Rußlands oder in der Verfassung des Britenreiches, in der Bergmannshütte des Harzes oder in den Stammfamilien der Basken finden; mit Bewunderung erfüllt ihn auch jenes Zeitalter, welches vor Allem solche Bildungen schuf, Bildungen, die während der angeblichen Aufklärung der letzten Jahrhunderte vergessen und verkannt waren wie die gothischen Dome aus eben dieser Zeit, Bildungen, deren Kenntniß und Würdigung gegenwärtig wieder aufdämmert wie ein neues Morgenroth.

Wir können es uns nicht versagen, gleich hier schon einen vorläufigen flüchtigen Überblick zu geben über den Bauplan Le Play's für die sociale Wiedergeburt Frankreichs.

Als ersten Baustein legt er die Religion, die feste Glaubensüberzeugung vom Dasein des höchsten Schöpfers und Herrn, vom Dasein einer ewigen Vergeltung im andern Leben. Wo er die religiösen Fragen weiter in's Einzelne verfolgt, sehen wir uns leider genöthigt, einen andern Weg als den von ihm bezeichneten einzuhalten; er betont die religiöse Toleranz und die Trennung von Staat und Kirche in einer Weise, wie wir sie für unrichtig halten.

Der Religion war das erste Buch gewidmet; der leitende Gedanke des ganzen übrigen Werkes läßt sich in folgenden Worten zusammenfassen: das Erbrecht des Code civil hat in Frankreich die Familie zer-

---

3. La réforme sociale, 3 vol. 18°. (7 Frk.)
4. L'organisation du travail, 1 vol. 18°. (2 Frk.)
5. L'organisation de la famille, 1 vol. 18°. (2 Frk.)

stört; die Familie ist der Grundstein des ganzen socialen Gebäudes, des kirchlichen wie des bürgerlichen. Die Familie also muß wieder hergestellt werden, und zwar nach dem Vorbilde Englands und anderer blühenden Nationen vermittelst der Freiheit des Testamentes. Ist dem Vater seine von Gott und Rechts wegen ihm zustehende Autorität zurückgegeben, dann wird Friede und Ordnung in die Familie wieder einziehen, dann werden der Landbau, die Arbeiterwerkstatt, die großen industriellen Unternehmungen jene Stabilität wieder erlangen, welche wir an England bewundern, dann wird die Bevölkerung Frankreichs jene Fruchtbarkeit und politische Tüchtigkeit zurückerobern, welche die Blüthe des Britenreiches begründet.

In diesem Gedanken Le Play's sehen wir den schneidendsten Gegensatz zum Socialismus. Der Socialismus will die natürliche, von Gott gewollte Ordnung, die Familie, bis in ihr letztes Fundament vernichten und künstliche sociale Gebilde, wie Phalanxterien, an ihre Stelle setzen; oder wo dieses noch nicht möglich, will er wenigstens die Functionen der Familie und der Gemeinde übertragen an den omnipotenten Staat. Le Play dagegen beginnt als guter Architekt seinen Bau mit dem Fundament; er will zunächst die Familie wieder einsetzen in ihre von Gott gewollten Vollmachten; in ihr werden alsdann jene Männer heranwachsen, welche in gleichem Geiste die Ordnung auch in der Gemeinde und dem Staate wieder aufbauen. Die Familie ist in Frankreich zerstört; sie kann durch keine Erziehungsanstalt oder sonstige Surrogate ersetzt werden; Frankreich ist daher trotz seines Katholicismus social zerrüttet. Die Familie hatte sich in England vermittelst der Testamentsfreiheit erhalten; darum nimmt das Britenreich in socialer Hinsicht einen so hervorragenden Platz ein.

Als die zwei Angelpunkte, um welche sich der Gedankengang Le Play's dreht, können wir demnach bezeichnen: Für das religiöse Gebiet: Toleranz, für das bürgerliche Gebiet: Testamentsfreiheit. Beiden Gegenständen wollen wir später eine gesonderte Besprechung widmen. Um derselben nicht vorzugreifen, verlassen wir einstweilen die von Le Play gewonnenen Resultate, und wollen das Handwerkszeug, mit welchem er arbeitete, seine Methode nämlich, einer näheren Prüfung unterziehen. Der Kenntniß und der Kritik derselben werden wir später bei Beurtheilung der gewonnenen Resultate bedürfen.

2. Auf dem Gebiete der Socialwissenschaft gibt es einen doppelten Weg zur Erkenntniß der Wahrheit: einen Weg a posteriori, welcher

von der Erfahrung, von der Beobachtung einzelner Thatsachen, also gleichsam von der Peripherie ausgeht; und einen andern Weg a priori, welcher die Principien einer gesunden Philosophie und Theologie, also gleichsam das Centrum, zum Ausgangspunkt nimmt. Le Play hat den ersteren Weg in großartiger Weise eingeschlagen: das verdient unsere Anerkennung; aber er hat es versäumt, auch den andern zu betreten, allerdings aus lobenswerther Scheu vor der falschen aprioristischen Philosophie des Unglaubens. Die Folge war eine gewisse Einseitigkeit, welche ihn hinderte, die volle philosophische und katholische Wahrheit in der Socialwissenschaft aufzudecken, eine Einseitigkeit, welche ihn sogar zu schiefen Auffassungen verleitete, obschon er im Lauf seiner Studien von vielen anerzogenen Irrthümern sich losrang und der ungetrübten Wahrheit mehr und mehr sich näherte.

In cartesianischem Zweifel beginnend, fühlte er unter sich nicht jenen festen Boden, auf welchem der hl. Thomas und Périn bauten; das Naturrecht und der katholische Glaube gelten ihm fast nur als negative Kriterien, indem er sich allerdings gegen Schlüsse verwahrt, welche denselben widersprechen könnten. „Meine Urtheile," so schreibt er, „beziehen sich, wenn ich nicht ausdrücklich das Gegentheil erwähne, ausschließlich auf die Fehler der Katholiken. Sie enthalten in meinem Gedanken, welches immer der Ausdruck sein mag, keinerlei indirecten Tadel der Principien der Kirche, die ich oberhalb meiner Besprechung lasse." [1]

„Indem ich mir vornehme, die Socialwissenschaft auf der Praxis jener Völker zu erbauen, denen man den obersten Rang zuerkennt, hefte ich mich nicht an jene traurigen Doctrinen, welche die Gerechtigkeit dem Erfolge oder die Vernunft der Gewalt unterordnen. Ich verurtheile vielmehr a priori jeden Schluß, welcher mit der Vernunft und Gerechtigkeit nicht übereinstimmen sollte. Und gerade um diese Controle zu besitzen, habe ich mich ohne Unterlaß nach den wahren socialen Autoritäten umgesehen.

„Sicher schließe ich nicht principiell jene Beweisführung aus, welche sich auf die reine, von der Idee der Gerechtigkeit geleitete Vernunft stützt. Vielmehr erkenne ich an, daß wer auf diesem Wege zur Wahrheit gelangte, eben hierdurch einen schlagenden Beweis seiner Überlegenheit gäbe. Aber in der That entferne ich mich mehr und mehr von dieser

---

[1] La réforme, ch. 9. n. II.

Methode. Die Gelehrten, welche dieselbe seit 1789 in Frankreich auf die sociale Reform anwendeten, haben immer Schiffbruch gelitten." [1]

Die Methode Le Play's ist also ungefähr folgende: Zunächst wird mit Descartes tabula rasa gemacht. „Ich folgte der Vorschrift jenes großen Mannes, dem ich das Motto dieses Werkes verdanke, machte mir den unserer Zeit eigenthümlichen Skepticismus zu Nutzen, und betrachtete die Meinungen, in welchen ich war erzogen worden, als nicht vorhanden, bis ich sie persönlich verificirt hatte." Waren in dieser Weise jene anerzogenen Meinungen beseitigt, so mußte der Aufbau beginnen, so mußte die Jagd auf Wahrheit eröffnet werden. Aber wo dieselbe antreffen? In den Grundsätzen des katholischen Glaubens und der Theologie? Le Play achtet sie insoweit, als er mit ihnen nicht in Conflict gerathen will; er betont auf's Entschiedenste und wiederholt die hohe sociale Bedeutung des Dekalogs; er betont mit Recht stets auf's Neue, daß nicht die Vermehrung des Nationalreichthums, nicht die Hebung der intellectuellen Bildung, sondern die Beförderung der Moralität das letzte Ziel der Socialwissenschaft sei. Aber wir sehen nicht, daß er diese Wahrheiten aus dem katholischen Glauben herleitet. Zur Begründung derselben stoßen wir vielmehr vorherrschend auf das Urtheil der socialen Autoritäten und auf das Beispiel der „Mustervölker"; und wenn wir fragen, wer darüber entscheidet, welches eine sociale Autorität und welches ein Mustervolk sei, so werden wir an die Stimme der öffentlichen Meinung verwiesen. Wie der Traditionalismus in der Philosophie und die historische Schule in der Rechtswissenschaft der Vernunft mißtraut und an die öffentliche Meinung sich anklammert, so in der Socialwissenschaft Le Play. „Denn," sagt er, „so viel als möglich suchte ich mein Verhalten der Handlungsweise jener Männer gleichförmig zu machen, denen die öffentliche Achtung zu Theil ward .... Als Regel meiner Studien .... stellte ich mir auf, das Vorbild im Guten bei den freien und blühenden Nationen zu suchen"; er nahm sich vor, „die Socialwissenschaft auf der Praxis jener Völker zu erbauen, denen man den obersten Rang zuerkennt".

3. Lassen wir einstweilen dahingestellt, ob die Le Play'sche Methode den Anspruch erheben kann, allseitig, erschöpfend und zuverlässig zu sein. Untersuchen wir vielmehr, ob neben derselben überhaupt noch ein anderer Weg zur Erkenntniß der Wahrheit auf dem socialen Gebiete sich öffnet!

[1] La réforme, ch. 8. n. VI.

Und da erblicken wir in der That, außer der Le Play'schen Methode, welche sich auf die Erfahrung und das Urtheil der öffentlichen Meinung stützt, noch vier andere Wege, die mehr oder weniger a priori vorangehen.

Der erste Weg a priori stützt sich auf das katholische Dogma. Er geht von folgenden Wahrheiten aus: Gegenstand der Socialwissenschaft ist es, darüber Aufschluß zu geben, worin das wahre Wohl der menschlichen Gesellschaft besteht, und die Mittel zu nennen, welche zur Erreichung desselben führen. Wie sichern Aufschluß uns das katholische Dogma über das zu erstrebende Ziel gibt, bedarf wohl keiner Erwähnung. Aber auch hinsichtlich der Mittel erhalten wir vielfaches Licht. Theils nämlich finden wir ausdrückliche Aussprüche der Kirche, welche uns leiten; so die im Syllabus verworfenen Thesen: „Die Kirche muß vom Staate und der Staat von der Kirche getrennt werden" (Pr. 55), und: „Die Lehre der katholischen Kirche ist dem Wohle und den Vortheilen der menschlichen Gesellschaft zuwider" (Pr. 40). Theils stoßen wir auf Anordnungen Gottes, welche zum Wohle der menschlichen Gesellschaft getroffen sind. Wir nennen beispielsweise die Beicht, die Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe, den Ordensstand und vor Allem die Unabhängigkeit der katholischen Kirche. Da Gott besser als irgend ein menschlicher Politiker die Bedürfnisse seiner Geschöpfe, und die Mittel, dieselben zu befriedigen, kennt, so steht es von vornherein mit der größtmöglichen Gewißheit fest, daß die von Gott für alle Zeiten zum Wohle der menschlichen Gesellschaft getroffenen Anordnungen dasselbe in hervorragender Weise befördern, und daß dieselben nicht erst einer Bestätigung oder gar einer Berichtigung durch die Erfahrung oder die öffentliche Meinung bedürfen. Allerdings können sie durch Mißbrauch Schaden stiften, allerdings können sie gefährlich und schädlich werden, wenn man sie nicht in ihrem ganzen Umfange beobachtet; so kann die Beichte zum Verderben ausschlagen, wenn sie nicht gepaart ist mit der Unabhängigkeit der Kirche in Erziehung des Klerus. Abgesehen jedoch von solchen Zufälligkeiten hat man nur die Wahl, entweder die göttliche Einsetzung solcher Anstalten zu läugnen und hiermit von der katholischen Kirche abzufallen, oder ihren hohen socialen Nutzen einzugestehen.

Welchen vernünftigen Grund kann daher ein Socialpolitiker haben, diesen Weg zur Erkenntniß socialer Wahrheit unbenutzt zu lassen? Was kann ihn bewegen, mit Descartes tabula rasa zu machen, und die Wahrheiten, welche ihm als Katholik geläufig sein müssen, als Politiker zu vernachlässigen? Wir sehen keinen andern Grund, als weil

diese Wahrheiten des Katechismus zu einfach sind, um wissenschaftlichen Eclat zu verbreiten, weil sie zu katholisch sind, als daß ein ungläubiges Publikum sie vertragen könnte. War dieß der Grund, aus welchem Le Play das Fundament seiner Wissenschaft vor Allem bei den „socialen Autoritäten" und den „Musternationen" sucht, die katholische Kirche mit ihren Einrichtungen dagegen so wenig berücksichtigt, so wenig als die von Gott für alle Völker gestiftetete Heilsanstalt hinstellt, so wenig bei der socialen Restauration Frankreichs in Anschlag bringt, dann wollen wir uns glücklich schätzen, für Deutschland unumwundener als Katholiken auch in der Wissenschaft auftreten, und den katholischen Glauben als erste und wesentlichste Grundlage auf dem socialen Gebiete nehmen zu dürfen, ohne Furcht, deßhalb als weniger wissenschaftlich bei denen zu gelten, an deren Urtheil uns gelegen ist.

Doch vielleicht war Le Play eben nicht in der katholischen Wahrheit erzogen? Vielleicht waren die ihm anerzogenen Meinungen wirklich derart, daß sie Grund zum Zweifel boten? War dem so, dann mußte er vor Allem nach der religiösen Wahrheit sich umsehen; er mußte dieß nicht bloß als Mensch, sondern namentlich auch als Socialpolitiker, und er scheint es gethan zu haben, da er sich in seinem Werke als Katholik zu erkennen gibt. Dann aber lag wiederum ein innerer Grund nicht vor, weßhalb er die gefundene religiöse Wahrheit nicht gebührend hätte verwerthen, seinen Reformvorschlägen für Frankreich nicht eine ungleich tiefere und allseitigere Begründung hätte geben sollen.

4. Nicht ganz so zuverlässig wie der eben bezeichnete Weg, aber immerhin weit zuverlässiger als die „socialen Autoritäten" und das Beispiel der „Musternationen" Le Play's, scheint jener, welchen uns die Praxis der katholischen Kirche bietet. Es gibt kirchliche Einrichtungen, deren Zweckmäßigkeit allerdings nicht vom unfehlbaren Lehramte der Kirche ausgesprochen ist, die aber dennoch von der Kirche seit Jahrhunderten beobachtet, vorgeschrieben oder empfohlen werden. Hierher gehören die Feier der Sonn- und Festtage, das Gebot der sonntäglichen Messe, das Fastengebot, die Vorschrift, wenigstens einmal im Jahre das heiligste Sacrament zu empfangen, der ganze äußere Cultus, die kirchlichen Ehehindernisse, die Erziehung des Klerus in Seminarien, die verschiedenen religiösen Orden, die Volksmissionen — Alles Dinge von großer socialer Bedeutung. Steht nun die Kirche im Allgemeinen unter einer besonderen Vorsehung Gottes, wird sie in besonderer Weise vom heiligen Geiste geleitet, so müssen wir annehmen, daß sie in derartigen

Einrichtungen durchweg dasjenige herausfinden wird, was das Wohl der menschlichen Gesellschaft besonders fördert. Allerdings ist es möglich, daß veränderte Zeitumstände auch in der kirchlichen Praxis eine gewisse Aenderung rathsam machen. Die Kirche selbst hat solche Aenderungen vorgenommen, und so können wir aus ihrer bisherigen Handlungsweise für die Zukunft nicht immer so sicher auf die Zweckmäßigkeit einer Einrichtung schließen, wie aus den Anordnungen Christi, welche getroffen sind, um bis zum Ende der Zeiten zu bleiben. Im Großen und Ganzen aber wird ein enger und warmer Anschluß auch an die Praxis der Kirche dem Politiker in hohem Maße förderlich sein.

Wiederum drängt sich also die Frage auf: Welchen Grund kann es geben, das Ansehen und die Erfahrung der Kirche als Erkenntnißquelle für die Socialwissenschaft unverwerthet zu lassen? Wenn Le Play seine socialen Muster bis in die Steppen Asiens hinein aufsucht, so hätte ein engerer Anschluß an das Wirken der Kirche seine Aufmerksamkeit vielleicht mehr, als es der Fall ist, auf kirchliche Heilsanstalten, etwa auf die Volksmissionen und marianischen Congregationen Deutschlands hingelenkt. So hat sein Landsmann, Graf de Mun, einen längeren Aufenthalt in Aachen benutzt, die Wirksamkeit der dortigen Arbeitercongregationen zu beobachten; jetzt aber wirkt er in großartiger Weise durch Einführung katholischer Arbeitervereine für die Wiedergeburt seines Vaterlandes. Mit Freuden wollen wir übrigens anerkennen, daß Le Play in seinem 1870 erschienenen Werke „L'organisation du travail“ der Religion und der Kirche bereits eine weit positivere Rolle anweist, als in seiner „Réforme sociale“.

5. Einen dritten Weg a priori bietet uns das Naturrecht; nicht freilich jenes Naturrecht eines Rousseau, Kant oder Hegel, nicht jene „großen Principien von 1789“, welche Le Play mit Recht verabscheut, wohl aber jenes Naturrecht der scholastischen Philosophie, wie es noch jetzt in der katholischen Kirche gehegt und gepflegt wird. Denn obgleich das Naturrecht, da es aus der reinen Vernunft schöpft, an und für sich der Offenbarung und der Kirche durchaus nicht bedarf, so ist doch thatsächlich außerhalb der von Christus gestifteten Heilsanstalt das Menschengeschlecht so vielen Irrthümern unterworfen, daß auch die rein natürliche Erkenntniß Schaden leidet. Haben wir irgend einen Satz des Naturrechtes nachgewiesen, so können wir mit voller Gewißheit sagen, daß seine Beobachtung zum Heile der menschlichen Gesellschaft führt. Denn zum Wohle der Menschen hat eben der Schöpfer die Rechtsordnung aufge-

stellt, und er mußte wissen, welche Rechtsnormen der menschlichen Gesellschaft dienlich wären. Hier ein Beispiel! Die natürliche Erkenntniß sagt uns, daß der Einzelne und die Familie frei ist, soweit nicht eine Beschränkung dieser Freiheit durch höhere Gewalten feststeht; sie sagt uns, daß der Staat und die Gemeinde sich nicht in Familienangelegenheiten zu mischen haben, wo die Thätigkeit der Familie ausreicht, wo also ein Rechtstitel der Einmischung nicht dargethan wird; sie sagt uns, daß auch die Gemeinde durch den Staat nicht beeinträchtigt noch bevormundet werden darf, wo dieselbe sich allein genügt. Dieser Satz, in die Praxis übersetzt, besagt die Verwerflichkeit und somit zugleich die Schädlichkeit der Bureaukratie und der Centralisation; er zeigt den hohen Werth des englischen selfgovernment, den auch Le Play zu unserer Freude, gestützt auf seine Beobachtungen, auf's Glänzendste bestätigt. Weil die bureaukratische Centralisation rechtswidrig ist, deßhalb ist sie auch schädlich für das sociale Wohl: so schließen wir und so dürfen wir schließen.

6. Die bisher genannten drei Wege, unabhängig von der Erfahrung, die Mittel socialen Gedeihens und socialer Reform zu erkennen, haben den Vorzug besonderer Zuverlässigkeit. Dasselbe läßt sich nicht behaupten von der vierten aprioristischen Erkenntnißquelle der Socialwissenschaft, von der vernünftigen Erwägung der Umstände. Wenn es sich darum handelt, eine möglichst heilsame Fabrikgesetzgebung, eine möglichst zweckmäßige Staatsverfassung zu schaffen, dann kann und muß eine derartige aprioristische Erwägung allerdings Vieles leisten. Aber sicherer wird häufig die Erfahrung leiten, und wir stimmen daher mit Le Play überein, wenn er der englischen Enquetenmethode den Vorzug vor den französischen commissions consultatives einräumt [1]. Besser ist freilich die vereinigte Anwendung beider, und wir wollen es durchaus anerkennen, daß Le Play, obgleich seine anfänglichen Bemerkungen über die Methode das Gegentheil hätten erwarten lassen, es durchaus nicht verschmäht, neben der Erfahrung auch derartige aprioristische Berechnungen in Anwendung zu bringen. Denn was ist es anders, als eine derartige Erwägung, wenn er wiederholt darauf hinweist, welche Folgen die französische Erbrechtsgesetzgebung nicht bloß erfahrungsgemäß herbeigeführt hat, sondern auch naturgemäß herbeiführen mußte?

---

[1] La réforme, ch. 64. n. IV.

7. So können wir denn als die hauptsächlichsten Erkenntnißquellen der Socialwissenschaft folgende sechs namhaft machen: Das katholische Dogma, die Praxis der Kirche, das Naturrecht, die aprioristische Erwägung der Umstände, die Erfahrung, namentlich an den Musternationen, und das Urtheil Sachverständiger (der „socialen Autoritäten" Le Play's). Wir könnten die öffentliche Meinung als siebente Quelle hinzufügen, da Le Play sie wenigstens indirect benutzt, um die richtigen Sachverständigen und die richtigen Musternationen ausfindig zu machen. Allein wir halten diese Erkenntnißquelle für zu trügerisch, um ihr jenen Rang zuzusprechen. Das Verfahren des Socialpolitikers muß sich daher etwa folgendermaßen gestalten:

Wo Bestimmungen des Naturrechts, wo Anordnungen Christi, wo Aussprüche des unfehlbaren kirchlichen Lehramtes vorliegen, müssen diese unbedingt befolgt werden, nicht bloß, weil das Gegentheil eine Sünde sein würde, sondern weil es von vornherein feststeht, daß die Befolgung solcher Anordnungen das sicherste Förderungsmittel des socialen Wohles ist. Eine feststehende kirchliche Praxis wird durchweg ebenso sicher leiten. Die Erfahrungsmethode, das Urtheil Sachverständiger, das Beispiel von Musternationen muß und wird bestätigen, was durch jene Erkenntnißmittel bereits festgestellt war. Scheinbare Widersprüche werden sich bei genauerer Prüfung eben als nur scheinbar herausstellen, und eine der gewöhnlichsten Lösungen derselben wird sein, daß das angebliche Erfahrungsresultat in der That irrthümlich angenommen wurde. Denn es ist allzuleicht möglich, daß man allgemeine Erfahrungen annimmt, wo nur locale Beobachtungen vorliegen, oder daß man die wirklich gemachten Erfahrungen auf andere als die wahren Ursachen zurückführt. Jene aprioristischen Erkenntnißquellen sind diesem Mißstande nicht ausgesetzt, und sie müssen daher vorgezogen werden, wo sie zur Hand sind.

Freilich ist es wahr, daß das Dogma, die kirchliche Praxis und das Naturrecht über sehr viele sociale Fragen uns ohne Aufschluß lassen. Nicht alle Fragen, welche bei der Armenpflege oder bei der Fabrikgesetzgebung auftauchen, lassen sich aus jenen Quellen beantworten. Hier finden denn die übrigen Erkenntnißwege, namentlich die vernünftige Erwägung der Verhältnisse und die eigene oder fremde Erfahrung, etwa auf Grund solider Enqueten, ihre durchaus berechtigte Stellung. Wo jedoch jene erstgenannten Erkenntnißquellen fließen, müssen sie vor Allem berücksichtigt werden.

8. Werfen wir jetzt einen Blick auf die Methode Le Play's, welcher fast ausschließlich die letztgenannten Quellen benutzt; welcher allerdings sehr häufig den mosaischen Dekalog betont, aber so, daß man nicht recht sieht, ob bloß, weil ihn die „Musternationen“ befolgen, oder aus tiefer liegenden Gründen; welcher endlich der von Christus gestifteten katholischen Heilsanstalt eine verhältnißmäßig unbedeutende Rolle einräumt: so können wir nicht umhin, seinem Verfahren jene Allseitigkeit abzusprechen, welche wir für ein dreibändiges Werk über die Mittel zur socialen Reform Frankreichs gewünscht haben würden.

Für seine einseitige Erfahrungsmethode beruft sich Le Play (ch. 7 n. I) allerdings auf das Beispiel der Naturwissenschaften, welche sich mit eben dieser Methode begnügten. Hierauf müssen wir antworten: Erstens: Physik und Chemie sind theoretische Wissenschaften, verfolgen also nicht unmittelbar ein praktisches Ziel, die Socialwissenschaft dagegen bezweckt das Wohl der menschlichen Gesellschaft, und worin dieses Wohl besteht, läßt sich nicht aus der Erfahrung abnehmen, muß vielmehr aus den Principien der Philosophie und des katholischen Glaubens beantwortet werden. Zweitens bieten die Naturwissenschaften weit exactere Beobachtungen und zuverlässigere Schlüsse, als die Socialwissenschaft. Aus den Störungen in der Bahn anderer Planeten konnte Leverrier mit großer Sicherheit die Existenz und die Stellung des Neptun erkennen. In der Socialwissenschaft dagegen gibt die Erfahrung nicht immer so zuverlässigen Aufschluß. Wenn man sieht, daß in den Ländern, in welchen Trennung von Staat und Kirche herrscht, wie in England, Holland und Nordamerika, das religiöse Leben der Katholiken besser gedeiht, als dort wo die katholische Kirche Staatskirche ist, wie in Österreich, Portugal und Südamerika: so wäre darum der Schluß noch nicht berechtigt, daß Trennung von Staat und Kirche das richtige System sei. Es wäre erst noch die Vollständigkeit des Inductionsbeweises zu untersuchen; es wäre zu untersuchen, ob in den angeführten Ländern nicht anderweitige Ursachen die fragliche Wirkung herbeiführten, wie der Volkscharakter, die geographische Lage und die geschichtliche Vergangenheit. Und wenn die behauptete Thatsache jener Verschiedenheit selbst, wenn das Nichtvorhandensein anderer Erklärungsgründe keinen Zweifel mehr zuließe, so würde immerhin nur folgen, daß jene Verbindung von Staat und Kirche, wie sie in den genannten katholischen Staaten herrscht, jene Verbindung, wo der Arm der Kirche durch Concordate gelähmt wird, während der Staat sich um die von ihm übernommenen Pflichten wenig

kümmert, daß diese Verbindung noch schlimmer wäre, als die vollständige Trennung; es würde aber nicht folgen, daß Trennung von Staat und Kirche an sich das gesunde sociale System für Behandlung der religiösen Fragen ist. Es kommt hinzu, daß in der Socialwissenschaft das Urtheil leicht durch Parteiinteresse getrübt wird, ein Umstand, welcher bei den Naturwissenschaften durchaus fortfällt. Aus allem dem folgt, daß man sich in den exacten Wissenschaften immerhin mit Einer Erkenntnißquelle begnügen mag, um die Wahrheit festzustellen, daß man den pythagoräischen Lehrsatz nicht etwa mit mehreren Beweisen zu stützen braucht, wenn Einer erbracht ist; daß dagegen in der Socialwissenschaft womöglich alle Quellen, welche zugänglich sind, benützt werden sollten, theils um möglichst alle Mittel socialen Gedeihens zu erforschen, theils um die Zweckmäßigkeit solcher Mittel, welche auf Einem Wege gefunden waren, durch Zuziehung anderer Methoden wie durch eine Gegenprobe außer Zweifel zu stellen.

Wir würden endlich drittens auch bei den Naturwissenschaften den Weg a priori zur Mitbenutzung empfehlen, wenn es hier einen solchen gäbe. Da er für die Prüfungen der Socialwissenschaft offen steht, so können wir es nur für einen Mangel des Le Play'schen Werks ansehen, daß die Principien eines gesunden Naturrechts und des katholischen Glaubens, daß namentlich auch die Praxis der Kirche und ihr Wirken eine so untergeordnete Berücksichtigung finden. Wenn Nichtkatholiken eine solche Unterlassungssünde begehen, so ist das begreiflich; ihnen ist von vornherein eine befriedigende und allseitige Behandlung der Socialwissenschaft unmöglich, ebenso unmöglich als es für Göthe war, falls er nicht selbst katholisch wurde, dem Faust einen befriedigenden Abschluß zu geben. Aber Le Play ist Katholik, und als solcher hätte er sich, wie es Périn gethan hat, rückhaltslos den katholischen Principien hingeben sollen.

Wie das Werk Le Play's vor uns liegt, sind wir leider nicht im Stande, dasselbe so rückhaltslos zu empfehlen, wie die „Christliche Politik" des großen Löwener Professors. Dennoch ist, je mehr Le Play in cartesianischem Zweifel begann, je weniger er von katholischen Principien ausging, um so größer für die letzteren der Triumph, wenn er, geleitet durch seinen gesunden Rechtssinn und auf Grund von Erfahrungen, wie sie auf diesem Felde wohl kaum Jemanden so reichlich zu Gebote standen, schrittweise immer mehr und schließlich fast ohne Ausnahme zur großmüthigen Aufgabe anerzogener Vorurtheile und zur An-

nahme jener Wahrheiten der Socialwissenschaft hingedrängt wird, die schon aus den ersten Sätzen des katholischen Katechismus hervorgehen.

Der wissenschaftliche Werth seines Buches würde jedoch, so scheint uns, unermeßlich gewonnen haben, wenn er die Socialwissenschaft weniger einseitig auf der Erfahrung aufgebaut, weniger von den Grundsätzen einer gesunden Philosophie und Theologie isolirt hätte. Die Gesammtwissenschaft ist eben Ein großes Gebäude, dessen gemeinsames Fundament Philosophie und Theologie, Vernunft und Offenbarung bilden. Je mehr die moderne Wissenschaft ihre einzelnen Zweige von dieser Wurzel ablöst oder gar mit derselben in Widerspruch setzt, um so mehr wird der vereinzelte Zweig Einbuße an der Wahrheit erleiden; je mehr aber die Wissenschaft sich bis in die letzten Fasern hinein von der katholischen Wahrheit tränkt, um so voller und ungetrübter wird die Wahrheit auch auf dem Einzelgebiete zu Tage treten.

Wir würden den Fehler der Einseitigkeit in der Methode Le Play's nicht so betonen, wären wir nicht der Ansicht, daß eine falsche Behandlung der religiösen Fragen aus demselben entsprösse. Wir werden es andererseits aber auch nicht unterlassen, auf die hohen Verdienste und die wichtigen Resultate der Le Play'schen Forschungen auf dem Gebiete des Erbrechts zurückzukommen; denn es scheint uns, daß die Arbeiten des französischen Socialpolitikers auf diesem Gebiete ihn zum Regenerator seines Vaterlandes zu machen vermögen.

L. v. Hammerstein S. J.

Joseph Velamin Rutski und der hl. Josaphat Kuncewicz,

die beiden Vorkämpfer der Union von Brest.

---

2. Rutski Metropolit, der hl. Josaphat Erzbischof von Polock. Ausbreitung der Union: ihre Lage um 1620.

Am 28. Juni 1614 hatte Joseph Velamin Rutski den Metropolitansitz bestiegen. Die ersten Jahre des neuen Metropoliten verflossen in Ruhe; die Union breitete sich mehr und mehr aus und entfaltete allseitig ein immer reicheres kirchliches Leben. Gleich Anfangs ernannte Rutski seinen hei-

ligen Freund Josaphat zum Archimandriten des Dreifaltigkeitsklosters zu Wilna. Als dieser von den soeben gestifteten Niederlassungen in dieses Kloster, die Wiege des neuerstandenen Basilianerordens, zurückkehrte, fand er hier, wo er vor zehn Jahren allein gebetet und gekämpft hatte, zu seiner Freude 60 eifrige Mönche. Gleich darauf wurde das einsam gelegene Byten zu einem gemeinschaftlichen Noviziate des Ordens gemacht, und da es nach der Berufung Josaphats zum Archimandriten dem Orden an einem geeigneten Novizenmeister fehlte, wandte sich Rutski an den General der Gesellschaft Jesu, Claudius Aquaviva, um Aushilfe. Dieser Mann, dessen zahlreiche Schreiben an die polnischen und lithauischen Ordensoberen sein reges Interesse an dem Wohle der ruthenischen Union beweisen, entsprach der Bitte des Metropoliten und überließ ihm die PP. Simon Pruski und Andreas Koniuski, ganz geeignete Männer, um die jungen Mönche im geistlichen Leben gründlich zu unterweisen. Auch an die Errichtung eigener Studienanstalten dachte der Orden frühzeitig, und schon im Jahre 1617 erhoben sich die neuen Collegien von Minsk und Nowogrodek.

In Wilna herrschte seit den Wirren von 1609 äußerlich wenigstens Ruhe. Nur einmal hatten die Schismatiker einen schwachen Vorstoß gewagt, als der junge Maximus (später Meletius) Smotrycky, ein Schützling des Fürsten von Ostrog und ein Schüler des Cyrillus Lukaris, von den protestantischen Hochschulen Deutschlands heimkehrend, seine Brandschrift: „Das Klagelied der ruthenischen Kirche“ veröffentlichte, welche dem jungen Heißsporne die Bewunderung und das Vertrauen der Schismatiker gewann. Aber P. Skarga, der alte Vorkämpfer der Union, stellte sich dem verkappten Lutheraner gegenüber und zeigte in einer Schrift voll Kraft und Schneide seine Widersprüche mit der alten ruthenischen Kirche. Nun wagten die Schismatiker jahrelang keinen weiteren Angriff. Der neue lateinische Bischof von Wilna, Eustach Wollowicz, hoffte sogar durch eine Conferenz zwischen Unirten und Nichtunirten das Band der Einheit bleibend zu knüpfen. Die Mönche des hl. Basilius gingen auf den Vorschlag einer Disputation gerne ein, die Schismatiker aber stellten im Gefühle ihrer Schwäche fast unmögliche Bedingungen, und als man sie dennoch annahm, weigerten sie sich erst, zu erscheinen, und kamen nur aus Furcht, den letzten Schein ihres früheren Ansehens unter dem Volke zu verlieren. Der hl. Josaphat unternahm es in der zahlreichen Versammlung, den Primat des römischen Bischofs aus den liturgischen Büchern der schismatischen Ruthenen selbst zu beweisen,

und er löste seine Aufgabe so glänzend, daß die Schismatiker auch nicht einmal einen Einwand zu erheben wagten. Um den Sieg noch mehr zu vervollständigen, gaben die Mönche die ganze Beweisführung im Druck heraus [1]. Zahlreiche Bekehrungen erfolgten und die Schismatiker wagten keine Erwiederung.

Inzwischen hatte Rutski (1615) seinen Besuch ad limina Apostolorum gemacht und war von Paul V. auf das Huldreichste empfangen worden. Nach seiner Rückkehr bemühte er sich vor Allem, dem Basilianerorden eine feste, der kampfbewegten Zeit entsprechende Form zu geben, daher berief er seine Mitglieder im Sommer 1617 auf das Schloß Ruta bei Nowogrodek. Am 19. Juli traten sie zusammen und der Metropolit legte ihnen einen vollständig ausgearbeiteten Regelentwurf zur Berathung vor, der wohl in vielen Punkten die neueren abendländischen Ordensinstitute zum Vorbilde hatte. Er wurde wenig verändert angenommen, obgleich er dem Orden, dem alten ruthenischen Mönchsthume zuwider, eine starke Centralisation gab. Ein Proto-Archimandrit, auf lebenslänglich gewählt, sollte die ganze Verwaltung in seiner Hand haben und die Oberen der einzelnen Häuser ein- und absetzen dürfen; seine Wahl stand zwar dem Orden zu, aber er sowohl wie alle Glieder des Ordens blieben der Jurisdiction des Metropoliten unterworfen.

So schien der Basilianerorden fest begründet und der Metropolit konnte sein Augenmerk der weiteren Ausbreitung der Union zuwenden. Weißrußland wollte er vor Allem mit dem Bande der Einheit umschlingen. Freilich hatte auf dem Tage von Brest der damalige Erzbischof von Polock, Hermogenes (Gregorius), die Union mitunterzeichnet, aber als dieser bald nachher gestorben war, geschah wenig für ihre Durchführung in der Erzdiöcese. Sein Nachfolger Gedeon Brolnicki neigte eher zum Schisma hin. Jetzt war er hochbetagt und sein Tod konnte voraussichtlich nicht mehr lange ausbleiben. Rutski beeilte sich, ihm einen tüchtigen Coadjutor zu geben, der der Union in Weißrußland zum Siege verhelfen sollte, und seine Wahl konnte keinen Würdigeren treffen als den hl. Josaphat. In einer der letzten Sitzungen der auf Ruta versammelten Ordensbrüder proclamirte der Metropolit den Heiligen, wie sehr sich dessen Demuth auch sträubte, zum Coadjutor von Polock,

[1] „Vertheidigung der Einheit der Kirche oder Beweis, daß die griechische Kirche mit der lateinischen verbunden sein müsse." Wilna, bei Leo Mamowicz, 1617.

und weihte ihn den 12. November 1617 zu Wilna zum Bischof von Witebsk. Gerade sechs Jahre später, am 12. November 1623, sollte Josaphat in jener Stadt, deren Titel er führte, die Krone der Martyrer erringen.

Am 9. Januar des folgenden Jahres hielt Josaphat seinen feierlichen Einzug in Polock; der Adel, der Rath, die lateinische Geistlichkeit, vorab die Jesuiten mit ihren zahlreichen Schülern, die ruthenische Priesterschaft zogen ihm in feierlicher Procession entgegen. In Polock gab es keine Bruderschaft und so waren die Schismatiker daselbst bei weitem nicht so fanatisch, wie in Wilna. Freilich waren Vorurtheile über den „Seelenbezauberer" im Umlauf; er wolle die Ruthenen zu Lateinern machen, hieß es. Aber bald zerstreute er dieselben, indem gerade er die alten Riten auf das Genaueste zur großen Erbauung des Volkes beobachtete. Alle Armen behandelte Josaphat als liebevoller Vater, während sein leiblicher Bruder, der seine neue Stellung ausnützen wollte, den Bescheid erhielt: „Die Güter der Kirche gehören den Armen." Eine solche Handlungsweise mußte ihm die Herzen gewinnen. Bald nach seiner Ankunft in Polock hatte er auch die Freude, den 90jährigen Erzbischof auf dem Sterbebette in die Einheit der Kirche aufzunehmen. Als Erzbischof erneuerte er die altehrwürdige Kathedrale, deren fünf Kuppeln den Einsturz drohten, wie denn überhaupt noch manche Kirche des Erzsprengels seiner Mildthätigkeit neuen Schmuck verdankte. Aber noch weit mehr dachte er daran, die Diener des Heiligthums im Geiste zu erneuern und sie zu jenem Tugendleben und jenem ernsten Eifer anzuleiten, den der priesterliche Beruf erfordert. Da hatte ihm die Nachlässigkeit seiner Vorgänger ein ungeheures Feld voll Dornen hinterlassen. Der Klerus in Weißrußland war gerade so verkommen, wie in den andern ruthenischen Ländern. Auch hier fand sich kaum eine Spur von dem einst so zahlreichen und eifrigen Ordensklerus; auch hier war der freilich zahlreiche Weltklerus ohne Wissenschaft und Eifer. Und wenn es nur das gewesen wäre! Aber an der Seite jener Popen, die einfach als Familienväter schlicht und recht, wie jeder andere Mann aus dem Volke, ohne einen Begriff von ihrem höheren Berufe lebten, gab es leider zu viele im tiefsten Laster versumpfte Menschen, Trunkenbolde, die selbst vor der Heiligkeit des Altares nicht zurückscheuten, Unwürdige, die dem Geize und der Simonie schamlos fröhnten! Mit aller Energie seines Charakters unternahm der hl. Josaphat die Abstellung dieser schreienden Mißbräuche. Zunächst durchreiste er seinen ganzen Erzsprengel, besuchte

sämmtliche Pfarreien und zeigte den Popen durch Wort und That die Pflichten eines wahren Hirten. Dann führte er jährliche Diöcesansynoden ein, zu deren Besuch er den Klerus strenge anhielt. Da unterrichtete er sie, wie ein Vater seine Kinder, in den ihnen leider nur wenig bekannten Wahrheiten der Religion, da suchte er durch glühende Ansprachen die Liebe zur Tugend und den Seeleneifer wahrer Priester in ihren Herzen zu entflammen. Natürlich machte die weite Entfernung es manchen Popen unmöglich, nach Polock zu kommen; so entschloß sich der eifrige Erzbischof, die Synoden auch in Witebsk und Mscislaw zu wiederholen, und damit die Frucht seiner Ermahnungen eine dauerhafte werde, schrieb er seine „Regeln der Priester", die auch heute noch ein bleibendes Denkmal seiner Hirtensorge sind. Um der Unwissenheit unter den Priestern zu steuern, verfaßte der Heilige seinen Katechismus und machte dessen Studium dem Klerus zur Pflicht. Man braucht darin nur die klare und scharfe Behandlung der Frage über den Ausgang des heiligen Geistes vom Vater und Sohn zu lesen, um von der gründlichen theologischen Bildung des Verfassers überzeugt zu sein.

Eine solche Thätigkeit, gepaart mit dem Beispiele eines Heiligen, mußte die ersehnten Früchte tragen, und so sehen wir denn auch binnen wenigen Jahren ganz Weißrußland die Union annehmen. Mohilew allein, aufgehetzt durch eine Bruderschaft, blieb hartnäckig. Das Landvolk machte im Ganzen und Großen keine Schwierigkeit; man ließ ihm ja seinen alten gewohnten Gottesdienst, dessen Verlust es allein gefürchtet hatte. Bürgerschaft und Adel mußten belehrt werden, und der Erzbischof that es mit dem größten Eifer und dem gesegnetsten Erfolge durch Predigten, Disputationen, Privatgespräche und Verbreitung guter Controversschriften. Was ihm die Herzen ganz besonders gewann, war seine Demuth und seine Liebe. Auch als Erzbischof war er der Beichtvater der Armen, besuchte die Kranken, unterrichtete die Kinder und ließ sie, dem herrschenden Mißbrauche zuwider, frühzeitig zum Empfange der heiligen Sacramente vorbereiten. Mit Einem Worte, der hl. Josaphat verwandelte Polock und ganz Weißrußland in das festeste Bollwerk der Union, wie es der Metropolit bezeugte, und um die Gefahr einer Erneuerung des Schismas gründlich zu beseitigen, gab er sich alle Mühe, den alten, langgenährten Haß der Ruthenen gegen die Lateiner und ihren Ritus auszurotten. Auch hierin ging er wieder Allen durch sein Beispiel voran; so betheiligte er sich öffentlich an der Frohnleichnamsprocession der Lateiner, welche die griechische Liturgie nicht kennt, und

an dem vierzigstündigen Gebet, auch gab er seiner Liebe zu den Vätern der Gesellschaft Jesu, die den Schismatikern ganz besonders ein Dorn im Auge waren, den offensten Ausdruck.

Wir haben uns bisher bei unserer Schilderung der Wiedergeburt der ruthenischen Kirche vorzüglich in Lithauen und Weißrußland aufgehalten, wo das neue Leben am kräftigsten pulsirte, und es ist an der Zeit, daß wir unsern Blick auch dem Zustande der übrigen ruthenischen Sprengel zuwenden. Beinahe ein Vierteljahrhundert war nun seit dem Abschlusse der Union verflossen und zehn Jahre der Ruhe und des Friedens hatten ihr Gelegenheit gegeben, sich zu kräftigen und ihre Grenzen zu erweitern. In der That war, namentlich wenn wir den Umstand nicht aus dem Auge lassen, daß sich die Union erst einen eigenen neuen Klerus schaffen mußte, Großes und Schönes geschehen. Der Basilianerorden allein, der beim Abschlusse der Union todt war, zählte im Jahre 1620 bereits über 20 Klöster und nicht nur eifrige Mönche in großer Zahl, sondern schon seine eigenen, der lateinischen und griechischen Sprache kundigen Lehrer. Jetzt fingen die Arbeiter an, sich zu mehren, und auch die Ernte, die schon lange nur rüstiger Arme gewartet hatte, mußte bald in reichen Garben eingeheimst werden.

Vor Allem war es der Union gelungen, die Diöcese von Premysl, die seiner Zeit der Verrath Michael Kopystenski's der Einheit der Kirche entrissen hatte, wiederum zu gewinnen. Der unselige Apostat lebte bis 1612; bei seinem Tode versuchte der eifrige lateinische Bischof Stanislaus Siecinski, einen Unirten auf den ruthenischen Bischofssitz zu bringen. Trotz des heftigen Widerspruches einiger fanatischer Schismatiker, die sich bis heran mit Kirchengut bereichert hatten und nach der Wahl eines eifrigen und muthigen Oberhirten mit Recht unangenehme Einschränkung ihrer Habsucht fürchteten, drang er durch und war so glücklich, in Athanasius Krupecki einen würdigen und seeleneifrigen Mann zu finden. Athanasius war in der That das Vorbild eines für die Union kämpfenden Oberhirten, aber lange mußte er den Kampf fast allein führen, da es vollständig an tüchtigen Mitarbeitern fehlte. Endlich im Jahre 1620 konnten die Basilianer von Wilna ihm beispringen, und nun eröffneten sich die Tage einer reichen Ernte. Auch auf dem Stuhle von Wladimir war ein eifriger Mann Pociey nachgefolgt. Joachim Morochowski setzte das Werk des Metropoliten muthig fort, obgleich es auch ihm an geeigneter Hilfe fehlte und erst spätere Zeiten die Frucht seiner Arbeit einernten konnten. Susza, der in seiner Schrift De laboribus

Unitorum die Ausbreitung der Union darstellt, rechnet ihm zu besonderem Ruhme den Neubau der Kathedrale an, die Gründung des Capitels, die Stiftung von Schulen, die unter trefflichen Lehrern viel zur Ausbreitung der Union beitrugen, wie auch er selber in zahlreichen Synoden für die Besserung der Sitten und die Ausrottung des Schismas kräftig wirkte [1].

Nicht so glücklich war die Union in den Diöcesen von Pinsk und Luck. Die beiden Bischöfe, welche zu Brest mitunterzeichnet hatten, waren gestorben. Der erstere, Johann Hosol, hat, wie sein Nachfolger Sachowski, kaum eine Spur seiner Wirksamkeit in der Geschichte zurückgelassen, und auch von dem Letzteren, Cyrillus Terlecki, dessen Eifer wir beim Abschlusse der Union bewunderten, ist uns kaum etwas nach der Synode von Brest überliefert worden, so daß wir wohl annehmen müssen, er habe sie nicht lange überlebt. Sein Nachfolger im Hirtenamte aber muß so unbedeutend gewesen sein, daß die Chronisten es nicht einmal der Mühe werth fanden, uns seinen Namen zu nennen.

Besser stand es in der Diöcese von Chelm. Da hielt nicht nur Dionysius Zsbirnyski, der zu Brest mitunterzeichnet hatte, die Fahne der Union hoch, sondern auch sein Nachfolger Arsenius Andrzejowski widersetzte sich den von Lemberg und Volhynien her versuchten Angriffen der Schismatiker. Im Jahre 1620 bestieg dann Athanasius Pakosta, ein eifriger Basilianermönch, den bischöflichen Stuhl, und wenn auch noch augenblicklich über Mangel an Mitarbeitern, an klerikaler Bildung geklagt wird, so bessern sich doch die Zustände unter der Leitung dieses wachsamen Hirten zusehends.

So hatte sich durchweg in allen ruthenischen Provinzen um das Jahr 1620 die Union siegreich ausgebreitet; nur zwei Gebiete waren ihr noch verschlossen: Rothrußland und Kleinrußland. In jenem hatte sich nach dem Tode des berüchtigten Gedeon Balaban während der Wirren des Rokosz der heuchlerische Jeremias Tyssarowski des Lemberger Bisthums bemächtigt und dasselbe bisheran im Schisma festgehalten, während in diesem die alte, aber verfallene Metropole der Ruthenen, Kiew, sich vom ersten Augenblicke an auf das Feindseligste der Union widersetzte. Alle Anstrengungen Pociey's vermochten nichts gegen den Fanatismus der Ukraine. Rutski hatte zwar gleich nach seiner Inthronisation in Begleitung des hl. Josaphat den Muth gehabt,

---

[1] L. c. bei Harasiewicz, Annales Eccl. Ruth. p. 317.

den Sitz seiner Vorgänger aufzusuchen und von der altehrwürdigen Kathedrale feierlich Besitz zu nehmen; aber es mangelte ihm damals an Männern, denen er diesen gefahrvollen Posten mitten im Herde des Schismas hätte übergeben können. Noch im Jahre 1617 gab es kaum Unirte in Kleinrußland. Außer der Kathedrale besaß der Metropolit nur noch das kleine Kloster Wydubicz in Kiew, wohin er bald einige seiner Basilianermönche von Wilna verpflanzte, während das berühmte Höhlenkloster am Ufer des Dnjepr, die Wiege des Ordenslebens unter den Ruthenen, ganz in der Hand fanatischer Schismatiker war. Die unirten Basilianer waren den Saporoger Kosaken ein Dorn im Auge und es brauchte den Muth der Martyrer, diesen wilden Mordbanden in ihrer eigenen Heimath zu trotzen. Im Jahre 1618 verwaltete Anton Hrekowicz, ein eifriger Mönch dieses Klosters, das Amt eines Generalvicars und zog sich durch seine Predigten zu Gunsten der Union den Haß der Kosaken zu. Während einer Winternacht überfielen sie das Kloster, rissen Hrekowicz aus seinem Bette und schleiften ihn halb erdrosselt an den Dnjepr. Da schlugen sie an einer Stelle, wo der Fluß ganz besonders tief war, ein Loch in die Eisdecke, um den verhaßten Mönch hineinzustoßen. „Wodurch habe ich eine solche Behandlung verdient?" fragte der Basilianer. „Du bist ein Unirter!" schrie man ihm zu, „und willst unsere Religion verrathen," und sofort stieß man ihn in den eisigen Fluß. Hrekowicz faßte instinktiv den Rand des Eises und hielt sich einen Augenblick über Wasser; aber die Elenden zogen ihre Säbel und hieben ihm die Arme ab. „Rufe den Papst an," höhnten sie ihn, „rufe den Papst an, daß er dir zu Hilfe komme!" während die Wellen des Dnjepr schon den Leib des Blutzeugen mit sich trugen. Das war freilich eine vereinzelte Thatsache, aber sie zeigt, wie lebhaft noch in der Ukraine der alte schismatische Haß im Volke war, und wessen man sich diesem Volke gegenüber zu versehen hatte, zumal solche Verbrechen bei dem geringen Ansehen des Königs in den südlichen Grenzlanden ohne Strafe blieben.

Schwieriger jedoch als der alte, eingerostete Haß des Schismas machte die Lage der Union der Mangel an energischer Hilfe und Sympathie seitens der lateinischen Polen. Die Staatsmänner, die in den neunziger Jahren den Abschluß der Kirchenvereinigung schon aus politischen Beweggründen gewünscht und gefördert hatten, waren nicht mehr, und zudem war die Lage Rußlands, welches damals die ruthenischen Provinzen bedroht hatte, jetzt eine ganz andere. Die Kriege und Unruhen,

welche der Versuch des Kronprätendenten Demetrius veranlaßte, hatten das Czarenreich tief erschüttert, weit waren die polnischen Waffen vorgedrungen und beinahe wäre Moskau zu einem Vasallenstaat Sigismund' III. geworden. So dachte man nicht mehr so sehr daran, die Ruthenen durch das Band desselben Glaubens an sich zu fesseln, als vielmehr ihre Nationalität zu unterdrücken und sie in Polen umzuwandeln, und hiebei war die Union, welche den alten ruthenischen Ritus gewährte, eher ein Hemmniß als ein Mittel der Verschmelzung. Von dieser Seite hatte also die Union keine kräftige Unterstützung zu erwarten; im Gegentheile, der Senat und der Landtag wie die Minister des Königs bezeigten sich bald nach ihrem Abschlusse zu Brest eher feindlich als freundlich. Bekanntlich hatte man den Unirten für ihren Metropoliten und wenigstens einige ihrer Bischöfe Sitz und Stimme im Senate zugesagt. Heute noch schämen sich russische Geschichtschreiber nicht, diese Zusage als den einzigen Beweggrund anzugeben, der die „ehrgeizigen Verräther" Pociey und Rahosa zum Abschlusse der Union veranlaßt habe.

Wahrlich wäre dieses der Beweggrund gewesen, so könnte man nicht absehen, weßhalb diese Männer, obschon sie statt der versprochenen Ehre nur Hohn und Zurücksetzung ernteten, dennoch so treu an der verfolgten Union festhielten. Rom selbst wiederholte öfters die Forderung, man solle wenigstens dem unirten Metropoliten den Senat öffnen, aber die polnischen Senatoren konnten es nicht über sich gewinnen, einen ruthenischen Wladiken, und war er auch der Repräsentant von 10 Millionen, in ihrer Mitte zu dulden, wo doch jeder lateinische Bischof Sitz und Stimme hatte. So hielt man praktisch die versprochene Gleichberechtigung der beiden Riten!

Und nicht einmal der lateinische Episkopat nahm sich mit Wärme seiner ruthenischen Brüder an. Bitter beklagt sich Rutski in einer Denkschrift an die Propaganda über diese Kälte von einer Seite, von welcher die Ruthenen doch vor Allem Hilfe und Trost erwarteten: „Wenn uns ein Anliegen zu ihnen führt, so haben wir größere Mühe, vorgelassen zu werden, als ein einfacher Priester ihres Ritus. Sind wir denn nicht wahre Bischöfe der römischen Kirche? Wahrlich, unsere Herzen sind mitunter zum Brechen voll, und wenn wir auch diese lieblose Behandlung mit Muth ertragen, so sind wir doch Menschen und keineswegs frei von jeder Unvollkommenheit. Man muß sich wundern, daß eine solche Indiscretion uns bisan nicht von der heiligen katholischen Einheit losriß; aber mit der Barmherzigkeit Gottes wird sie das nie

vermögen, auch wenn man uns wie den Auswurf der Welt behandeln würde." [1]

Dieses traurige Verhältniß, welches, hervorgerufen durch nationale Eifersucht, zwischen dem lateinisch-polnischen und dem unirt-ruthenischen Klerus obwaltete, war zweifelsohne die größte Gefahr der Union. Werden ihre gekränkten Hirten in der That den Muth und die Kraft haben, bei einem Angriffe von Außen Alles einzusetzen für die Vereinigung mit Rom, die ihnen menschlich gesprochen nichts als den Hohn ihrer Stammgenossen einbrachte, ohne ihnen eine Anerkennung Seitens der Polen zu erwerben? Die Frage sollte bald gelöst werden, denn der Sturm, der über den Bestand der Union entscheiden sollte, stieg drohend empor, und die Lösung der Frage war des Metropoliten und seines heiligen Freundes würdig.

3. Der Sturm von 1620.

Schon die Ermordung des unirten Generalvikars Hrekowicz, welche wir oben erwähnten, war ein drohendes Zeichen des aufsteigenden Ungewitters. Keine Strafe folgte dem Frevel; so mußte den Saporogen die Ohnmacht des Königs klar werden und darin lag die Aufforderung zu neuen blutigen Thaten. Die wilden Raubschaaren von den Felsennestern des Dnjepr hatten damals einen ebenso kühnen als schlauen Führer in der Person des Hetman Peter Konascewicz. Schon seit 1610 stand er an der Spitze der Saporogen; es war ihm ein Leichtes, 30,000 Streiter unter seine Fahnen zu sammeln. Neben ihm verschwand der Hetman der Krone. Das war eine Macht, mit der die Staatsmänner von Warschau rechnen mußten, und Sigismund III. konnte sich Glück wünschen, daß er von dem gefürchteten Bandenführer im Jahre 1617 auf seinem Zuge gegen Moskau unterstützt wurde. Konascewicz führte damals dem Könige 20,000 Mann zu, welche die besten Dienste leisteten. Ruhmgekrönt kehrte er mit seinen Horden nach der Ukraine zurück; dieser Kriegszug scheint in ihm den Gedanken an eine Fürstenkrone geweckt zu haben, und wie sollte ihm auch eine solche unerreichbar sein, da er ja in dem nationalen Widerwillen der Ruthenen gegen die Polen eine starke Operationsbasis seines Ehrgeizes hatte?

---

[1] Informatio episc. Ruth. ad S. Congr. de Propaganda Fid. bei Harasiewicz, l. c. p. 289.

Zudem konnte er die religiöse Frage auf seine Fahne schreiben; der alte in der Ukraine noch so glühende Haß des Schismas gegen die Union würde dann, so hoffte er, die Ruthenen erst in Kleinrußland um ihn schaaren und von da aus mochte es ihm wohl gelingen, auch die anderen ruthenischen Provinzen mit in die national-religiöse Bewegung zu verstricken. Solche Pläne und Bestrebungen lagen in jener Zeit, wo in unserem Vaterlande der 30jährige Krieg eben seinen unseligen Anfang nahm, gewissermaßen in der Luft.

Konascewicz war übrigens klug genug, für die Ausführung seiner Pläne den günstigen Zeitpunkt abzuwarten, und dieser schien sich ihm zu bieten, als gegen Ende des Winters 1620 der Patriarch von Jerusalem auf seiner Rückreise von Moskau nach dem Oriente die Ukraine durchzog. Ein orientalischer Patriarch! Das Wort übte einen Zauber auf die schismatischen Ruthenen, und Konascewicz unterließ es nicht, durch geschickte Agenten den Enthusiasmus der Menge noch mehr zu steigern. Das ganze Land kam in Bewegung, Alles wollte den Nachfolger des hl. Jakobus auf dem Stuhle von Jerusalem begrüßen. Im Namen des Hetmans der Saporogen eilte ihm eine Gesandtschaft entgegen, die ihn einlud, den Weg über Kiew zu nehmen und ihm eine Ehrenwache von 1500 Mann für die Zeit seines Aufenthaltes unter den Ruthenen anbot. Hierdurch hatte Konascewicz das Herz seiner Landsleute gewonnen und sich offen zum Protector der schismatischen Kirche erklärt. Natürlich beeilte sich der Patriarch, die Einladung des Kosakenführers anzunehmen. Der Besuch war übrigens nicht so zufällig, wie es den Anschein haben sollte; wir werden weiter unten sehen, wie die Sache in Konstantinopel von weither geplant war und was man eigentlich wollte.

Am 23. März a. St. 1620 hielt der Patriarch Theophan IV. seinen feierlichen Einzug in die alte Metropolitenstadt Kiew. Eine ungeheure Menschenmenge, theils von Neugier angelockt, theils von religiösem Fanatismus getrieben, wogte in den sonst öden Straßen. An den Thoren hielt Konascewicz in der Mitte einer auserlesenen Schaar seiner Reiter. Beim Herannahen Theophans erschallte feierliches Glockengeläute, erdröhnte Kanonendonner und lange Reihen schismatischer Mönche und Popen bewegten sich in feierlicher Procession, Hymnen singend, dem Kommenden entgegen. So führte man ihn unter dem lauten Jubel des Volkes, das in seiner alten Liebe zum Orient fast anbetend sich in den Staub warf, zu einer der Hauptkirchen der Stadt, vor deren Eingang

man auf einer Bühne, Allen sichtbar, einen Thron für den Patriarchen errichtet hatte. Noch scheute man sich nämlich, den Gebrauch der alten ehrwürdigen Kathedrale zu ertrotzen, welche vom Könige als Eigenthum der Unirten erklärt war.

Als Theophan den Thron bestiegen hatte, trat Konascewicz auf die Stufen und dankte ihm im Namen des Volkes, daß er sich gewürdigt habe, dieses unglückliche Land zu besuchen, das seit so langer Zeit seiner orthodoxen Hirten beraubt sei. Dann folgte die Aufforderung, er möge sich des bedrängten Gewissens der Ruthenen erbarmen und etwas zum Heile ihrer Kirche thun. „Mein Vermögen, meine Güter, meine Macht und Alles, worüber ich zu befehlen habe, steht zu Ihren Diensten," so schloß der kühne Bandenführer seine Anrede an den Patriarchen, dann warf er sich dreimal vor ihm zur Erde und seinem Beispiele folgten die Saparogen und die unabsehbare Volksmenge. Man sieht, Konascewicz verstand sich darauf, in den Augen seiner Landsleute den Protector der orthodoxen Kirche zu spielen und die Flamme des religiösen Zwistes zwischen den alten Ruthenen und den zu den verhaßten Polen übergelaufenen Verräthern zu schüren. Seit diesem Tage redete man in der Ukraine nur mehr vom Kampfe für die verrathene Kirche, die der Patriarch mit Hilfe des großen Kosakenführers von der schmachvollen Union befreien wolle.

Noch am nämlichen Tage sprengten reitende Boten nach allen Richtungen hinaus, um den schismatischen Adel der Ukraine und der umliegenden ruthenischen Lande zu einer Versammlung nach Kiew zu entbieten, wo man mit dem Patriarchen das Wohl der orthodoxen Kirche berathen wollte. Sie kamen zahlreich und schon am 26. März konnte die Versammlung stattfinden. Die Saparogen hielten die Stadt und ihre Umgebung besetzt, jeden Augenblick bereit, mit blanker Waffe die Schismatiker zu vertheidigen, wenn die königlichen Beamten etwa Miene machen sollten, gegen den rebellischen Unfug einzuschreiten. Es brauchte nicht vieler Worte von Seiten des Patriarchen, um den Sturm zu entfesseln. Von allen Seiten wurden die maßlosesten Vorschläge gemacht: die Einen forderten einen offenen Krieg gegen die verhaßten Polen; Andere wollten den Mord sämmtlicher katholischer Bischöfe, gleichviel ob lateinisch oder unirt; wieder Andere forderten das Leben wenigstens der unirten Oberhirten. Aber vor Allen hatte der Metropolit Velamin Rutski durch seinen Eifer und den Erfolg seiner Arbeit den Haß der Schismatiker auf sich gezogen, und 70 verwegene Ukrainer schwuren ihm

den Tod. So hoch gingen gleich Anfangs die Wogen des Fanatismus, und es hätte nur eines Winkes des Patriarchen bedurft, so würden die wilden Horden jetzt schon sich zum offenen Religionskriege mit Polen gegürtet haben. Aber der schlaue Grieche wollte vorher, um des Sieges sicherer zu sein, auch die Schismatiker der anderen ruthenischen Provinzen zum gemeinsamen Kampfe aufrufen.

So trugen denn Sendboten seine Briefe in alle ruthenischen Städte bis hinauf an die Grenzen von Weißrußland und diese Briefe würzten süße Worte von dem „alten reinen orthodoxen Glauben" und scharfes Gift gegen die Verräther von Rom. Da zeigte es sich, daß die Schismatiker in den Städten noch zahlreich und vom alten Hasse beseelt waren, wenn sie auch seit den Wirren von Wilna in scheinbarer Unthätigkeit geschlummert hatten. Von allen Seiten eilten Abgesandte nach der Ukraine, um Theophan von der Bereitwilligkeit seiner Glaubensgenossen zu überzeugen; namentlich waren es die Bruderschaften und vorab die von Wilna, welche sich durch fanatischen Eifer auszeichneten. Der Grieche konnte sich bald überzeugen, daß alle Schismatiker in Polen nur auf einen Wink seiner Hand warteten, um den alten Kampf wieder aufzunehmen. Jetzt schon flammte er da und dort auf. In der Diöcese von Premysl wurde z. B. der unirte Basilianer Anton Butkiewicz am Altare von einem schismatischen Popen bei der Feier des Osterfestes erschlagen, so daß sich das Blut des Märtyrers mit dem Blute Christi vermischte.

Inzwischen hatte man auch in Warschau Kunde erhalten von den Vorgängen in den Grenzlanden. Der König, dem gerade jetzt jede Unruhe im eigenen Lande höchst unerwünscht sein mußte, wo ein Türkenkrieg bevorstand und er der Hilfe der Saparogen bedurfte, schickte dem Hetman der regulären Kosaken die Weisung, den unbequemen Griechen in höflicher Weise über die Grenze zu bringen. Aber Theophan ließ sich so leicht nicht verabschieden; sofort knüpfte er mit dem Könige und seinem Vice-Kanzler, dem lateinischen Bischofe von Luck (Andreas Lipski), Verhandlungen an, um Zeit zu gewinnen, bis der Schlag, den er im Stillen vorbereitete, geführt werden konnte. Im August glaubte man so weit zu sein; der Patriarch verkündete ganz unerwartet unter dem Jubel der Schismatiker, daß er gewillt sei, der orthodoxen ruthenischen Kirche eine neue Hierarchie, einen eigenen Metropoliten mit Suffraganen zu weihen, welche Mann für Mann Rutski und die unirten Bischöfe bekämpfen sollten. Dieser Schritt war in der That vollkommen geeignet,

dem Schisma, das mit dem Tode seiner Führer langsam zu erlöschen drohte, einen inneren Halt und die Möglichkeit der Fortdauer zu geben. Noch gefährlicher wurde die Maßregel durch die Wahl ebenso thatkräftiger als fähiger Männer. Den Metropolitansitz sollte Job Borecki besteigen, der Archimandrit des berühmten Höhlenklosters, ein gewaltthätiger, schlauer und bei den Schismatikern hochangesehener Mönch, ganz geeignet, der Widerpart Rutski's zu sein. Morochowski, dem unirten Bischofe von Wladimir, stellte man Kurcewicz gegenüber, den Sprossen einer ruthenischen Fürstenfamilie, der durch die Bande des Blutes mit den ersten Häusern der Ukraine verbunden war. Der gefährlichste aber vielleicht von allen Gegenwladiken war der gelehrte Meletius Smotrycki, das geistige Haupt der berüchtigten Wilnaer Bruderschaft, halb Protestant und halb Grieche, aber voll glühenden Hasses gegen die Union. Ihn stellte man dem hl. Josaphat gegenüber, denn in Weißrußland, wo unter der Aussaat des eifrigsten unirten Bischofs die Union der reichsten Ernte entgegensah, sollte die entscheidende Schlacht geschlagen werden. Wenn es gelang, Josaphat zu besiegen, so wurde auch Rutski in seinen Sturz verwickelt, und waren einmal diese beiden Männer überwunden, so hoffte man mit den übrigen unirten Bischöfen leichten Kaufes fertig zu werden. Die übrigen schismatischen Hirten sind mit Ausnahme des Wladiken für Premysl, Isaak Kopinski, der nicht ohne Thatkraft nnd Talent war, der Erwähnung nicht werth; „sie zeichneten sich“, nach dem Zeugnisse eines Zeitgenossen, „nur durch grobe Laster aus“.

Am 15. August fand in der Kirche des Höhlenklosters bei verschlossenen Thüren die Weihe statt. Während dann die Neugeweihten noch um den Patriarchen in Kiew versammelt blieben, verkündeten Rundschreiben den Schismatikern in Wilna und in allen andern Städten, „daß die Tage der Trauer für die ruthenische Kirche zu Ende seien, daß sie das Joch der Lateiner abgeschüttelt haben und neue, orthodoxe, dem Patriarchen von Konstantinopel unterthänige Hirten sich der lange verlassenen und verrathenen Heerde annehmen würden.“ Groß war der Jubel unter den Schismatikern, und schon glaubte man den Tag gekommen, an dem man sich durch einen kühnen Handstreich der Unirten entledigen könnte, um dann die vollendete Thatsache durch den Landtag und den König anerkennen zu lassen. Allerwärts rührten sich die Bruderschaften; die alten vom Fürsten Ostrogski geknüpften Verbindungen mit den Reformirten wurden erneuert und im Hintertreffen ordneten sich die Saporogen, um nöthigenfalls mit gewaffneter Hand von

Sigismund die Anerkennung der neuerstandenen schismatischen Kirche zu erzwingen.

In der That war gerade damals die Lage des Polenkönigs eine mehr als schwierige. Fast zugleich mit den Nachrichten aus der Ukraine traf in Warschau die Trauerkunde von der unglücklichen Schlacht von Cecora ein, wo die Blüthe des polnischen Adels mit dem alten Hetman Zolkiewski gefallen war. Gereizt erklärte nun die Pforte an Polen den Krieg und der Islam rüstete sich, um das alte Bollwerk der Christenheit zu vernichten. Der junge Osman, der soeben den Thron Mahomet' II. bestiegen, träumte von einem Christenkriege, der den Ruhm Soliman des Großen verdunkeln sollte. Bethlen Gabor war es, der aus Rache für die polnische Diversion, welche ein Jahr (1619) vorher seinen Angriff auf Wien und Ferdinand II. durchkreuzt hatte, wider Sigismund III. den Türken hetzte. Dem Siebenbürgen boten die Reformirten in Polen die Hand, und es soll damals sogar die Ermordung des Königs und seiner Söhne geplant gewesen sein, um Bethlen die Polenkrone anbieten zu können. Gleichzeitig bedrohte der Schwede Gustav Adolph die Nordgrenze des Reiches, um Livland und die Gestade des Baltischen Meeres von Polen loszureißen. Es bedurfte keines besonderen politischen Scharfblickes, um die Anwesenheit des griechischen Patriarchen in der Ukraine und die Wirren, die er daselbst anzettelte, als den Versuch zu erkennen, dem katholischen Könige von Polen die Brandfackel des Bürgerkrieges in dem Augenblicke in das Land zu werfen, wo von Nord und Süd auswärtige Feinde ihre Heere gegen seine Grenzen schickten.

In Warschau war daher die Entrüstung wie die Verlegenheit über die Vorgänge in Kiew groß. Das Schicksal des Landes lag in der Hand des Kosakenführers Konascewicz; wenn es ihm gefiel, mit seinen gefürchteten Horden sich jetzt auf die Polen zu stürzen, so schien der Untergang des Reiches entschieden. Es gereicht Sigismund III. zur Ehre, daß er auch in dieser schwierigen Lage die Union nicht zum Opfer bringen wollte. Obschon nur mit der Hilfe der Saporogen der Kampf gegen die Pforte mit Aussicht auf Sieg bestanden werden konnte, erklärte der König gleichwohl in einem Rundschreiben an alle ruthenischen Städte die zu Kiew neugeweihten Wladiken als Hochverräther, die man verhaften und nach den Gesetzen des Reiches aburtheilen solle, und forderte den Metropoliten Rutski auf, die Frevler mit dem Banne zu belegen. Wenn auch dieser königliche Erlaß nach polnischem Gebrauche mehr Drohung als Strafe war, so beweist er doch den Willen Sigismunds,

sich durch kein Zugeständniß die Gunst von Konascewicz zu erkaufen. Das zeigte sich noch deutlicher auf dem Reichstage, der sich eben jetzt, zu Anfang des Winters 1620, in Warschau versammelte. Die Schismatiker waren vollzählig herbeigeeilt und hatten sich mit den reformirten Boten geeinigt; so bildeten sie eine mächtige Fraction und zeigten sich entschlossen, dem Könige die Anerkennung der schismatischen Bischöfe abzutrotzen. Den Unirten aber war es nicht gelungen, auch nur einen Boten in den Landtag zu schicken, und die Lateiner zeigten sich frostiger denn jemals. Glücklicher Weise verdarben die Schismatiker sich selber das Spiel durch maßlosen Stolz. Konascewicz war mit dem auf seinen fürstlichen Namen pochenden Eindringling Kurcewicz gekommen und versprach vor dem Könige und dem versammelten Landtage, mit 60,000 Saporogen ohne einen Heller Sold gegen die Türken zu ziehen, wenn man die neugeweihten Bischöfe anerkennen und ihnen die Verwaltung der ruthenischen Kirche übergeben wolle. Sonst, fügte er mit Nachdruck bei, stehe er bei der erregten Stimmung seiner Leute für Nichts. Diese drohende Sprache in dem Munde eines Saporogen mißfiel dem hohen polnischen Adel, der sich wohl der Freibeuter von den Dnjeprinseln bedienen wollte, keineswegs aber gewillt war, sich von ihnen regieren zu lassen. Doch mußte sich der König, Angesichts der Gefahr, zu einer begütigenden Antwort herbeilassen; es handle sich für den Augenblick, sagte er ausweichend, nicht um die Religion, sondern um den Krieg, und das Urtheil gegen die neugeweihten Wladiken solle bis zum folgenden Landtage suspendirt sein, der schon nach wenigen Monaten zu Anfang 1621 sich abermals in Warschau versammeln würde.

Vor Allem wollte man nun des lästigen Griechen los sein, der die Saporogen fanatisirte. Man sandte einen Bevollmächtigten an ihn mit einem Schreiben Sigismunds, das zwar keinerlei Drohung enthielt, aber vielleicht waren die mündlichen Mittheilungen bedenklicher Natur. Jedenfalls eilte Theophan in der größten Eile von Kiew nach der festen Kosakenstadt Trechtymirow und von da über die Grenze nach Konstantinopel. Übrigens war der Zweck seiner Sendung in der Ukraine erreicht: neue schismatische Bischöfe waren geweiht, die Bruderschaften hatten den alten Krieg mit neuem Muthe begonnen und die Kosaken sich zur stehenden Armee der schismatischen Kirche erklärt. Scheidend noch machte er es den Saporogen und ihrem Führer zur Pflicht, die Union mit allen Mitteln, auch mit offener Gewalt, zu bekämpfen.

Während nun im Laufe des Winters die Lage an den Grenzen

immer drohender wurde, eilten die schismatischen Bischöfe, sich in den Besitz ihrer Diöcesen zu setzen, da ja die strenge königliche Verordnung für den Augenblick suspendirt war. Mit der Zuversicht einer legitimen Forderung traten sie allerwärts auf. Die ruthenischen Städte boten das Bild der größten Aufregung, man hielt Versammlungen, erließ Aufrufe, bot Adressen zur Unterschrift: Alles unter der Leitung der Bruderschaften und zu Gunsten der „Orthodoxie". Die Unirten, die sich wie durch einen Zauberschlag mitten aus dem Frieden in diesen Kampf verwickelt sahen, wußten Anfangs kaum, wie ihnen geschah. „Volk und Klerus, welche neulich die Union angenommen hatten," schreibt ein zeitgenössischer Chronist, „waren so betroffen, daß sie nicht wußten, was sie thun und denken sollten." Die unirten Bischöfe konnten sich unter der aufgehetzten Menge nicht mehr zeigen, ohne den größten Beschimpfungen ausgesetzt zu sein, und kein Ansehen königlicher Beamten war im Stande, sie davor zu schützen.

Was thaten in diesem Sturme der Metropolit Rutski und seine Mitbrüder im Hirtenamte? Sie hielten, wie es katholischen Bischöfen ziemt, treu aus bei ihren Heerden und suchten nach Kräften die einbrechenden Wölfe zurückzuweisen; sie warnten vor den Fallstricken des Feindes und beschworen ihre Untergebenen, auch trotz der frostigen Behandlung seitens der Lateiner doch treu zu bleiben in der kirchlichen Einheit; sie wandten sich zeitig an den König um seinen Schutz, und wahrscheinlich ist beredten Briefen des Metropoliten, auch wenn sie uns nicht mehr erhalten sind, mit die feste Haltung des Königs zu verdanken, die wir bei dem Landtage von 1620 bewunderten.

Jetzt aber, wo zu Anfang 1621 die Landboten abermals nach Warschau eilten, treffen wir auch den Metropoliten und mit ihm seinen heiligen Freund Josaphat in der Hauptstadt, um in der entscheidenden Stunde Alles zum Schutze der Union zu wagen. Denn daß es dießmal die Schismatiker im Bunde mit den Reformirten, die äußerst schwierige Lage Polens benützend, darauf abgesehen hatten, ihr den Todesstoß zu geben, lag auf der Hand. Aber was konnten die unirten Prälaten thun, da sie weder im Landtage noch im Senate Sitz oder Stimme hatten? Sie mußten sich damit begnügen, bei den Senatoren und Landboten um die Unterstützung ihrer gerechten Sache zu betteln und das war ein hartes Geschäft. Die Polen zeigten sich frostig wie immer, und am schmerzlichsten war es, von lateinischen Prälaten mit Achselzucken oder gar mit Vorwürfen abgefertigt zu werden. Man sagte dem Me-

tropoliten in's Gesicht, er sei der Störefried im Lande und die Union sei ein öffentliches Unheil. Schrieb doch damals sogar der lateinische Bischof von Krakau, Martin Szizkowski, ein Mann, dessen Seeleneifer und Verdienst im Kampfe gegen die Häretiker in seiner Diöcese sonst über jedes Lob erhaben ist, unter dem Eindrucke der ruthenischen Wirren nach Rom: „Einige Ruthenen sind vor wenigen Jahren in den Schooß der ruthenischen Kirche zurückgekehrt; aber wir sehen nun, daß diese Vereinigung uns mehr Schaden als Nutzen brachte. Wir haben allen Grund zu fürchten, daß diese Rasse, die kaum vernunftbegabt ist, im Staate um der Religion willen Unruhen veranlassen wird." Zu einer solchen Sprache konnte sich damals ein katholischer Bischof durch nationale Antipathie hinreißen lassen! Man mag hieraus den Schluß ziehen, wie schmerzlich und bitter Rutski und seinen Gefährten die Tage in Warschau geworden sind.

Aber für alle Kälte seitens der übrigen Polen entschädigte sie in etwa das Entgegenkommen des Königs und der liebevolle Eifer des apostolischen Nuntius. Gleich Anfangs erklärte Sigismund III.: „Er wolle lieber sterben, als zu einer Maßregel seine Hand bieten, welche der Ehre Gottes zuwiderlaufen würde." Ja er selbst verwies den lateinischen Bischöfen ihre geringe Theilnahme und bewährte sich in Allem als Anwalt der Union. Und wo möglich noch eifriger zeigte sich der Nuntius Diotallevi. Obgleich an einer Krankheit hinsiechend, die ihm kurze Zeit nachher den Tod bringen sollte, achtete dieser liebevolle Prälat keineswegs auf die fühlbare Abnahme seiner Kräfte, sondern that mit dem Opfermuthe eines Heiligen Alles, um den Muth Rutski's zu beleben. Im kältesten Winter pflegte er sich Abends neun oder zehn Uhr noch von seinem Schmerzenslager zu erheben, um sich halbtodt in die Versammlungen der Bischöfe oder der königlichen Beamten zu schleppen, so oft er nur hoffen konnte, etwas zu Gunsten der Union zu thun.

Die stets wachsende Gefahr von Außen nöthigte endlich den König, den Landtag zu eröffnen, und sofort brachten Schismatiker und Reformirte die ruthenischen Wirren zur Sprache, indem sie erklärten, sie würden an keiner anderen Berathung Theil nehmen und zu Nichts ihre Hilfe gewähren, bevor die Religionsfrage gelöst, d. h. die Union gesprengt sei. „Gefährlicher als die Türken," schrieen sie, „seien diese Unruhen im Inneren; man müsse ein Ende mit ihnen machen." Der König hatte gut erwiedern, nicht um Religionszwiste, die man zu gelegenerer Zeit schlichten könne, sondern um das Wohl des Staates handle

es sich jetzt; man hörte ihn nicht und schrie nur um so lauter nach Regelung der ruthenischen Kirche. Um einem tumultuarischen Bruche des Landtages zuvorzukommen, mußte man sich endlich bequemen, die Klagen der Schismatiker anzuhören. Sofort trat ihr Führer Drewinski, der Präfect der Wilnaer Bruderschaft, auf (ihn nennt der russische Geschichtschreiber Solowiew) und bezeichnete, den Sachverhalt geradezu auf den Kopf stellend, Rutski und seine Gefährten als die ewigen Widersacher des Friedens und der Einheit im Reiche, und forderte laut die Unterdrückung der Union; sie mache ja dem Lande nur Schwierigkeiten, könne doch nicht durchgeführt werden und gebieterisch verlange die Politik in diesem Augenblicke ihre Auflösung.

Obwohl der Metropolit kein Mitglied der Versammlung war, hatte ihn der König doch eingeführt, um ihm die Gelegenheit zu geben, die Angriffe der Schismatiker zu widerlegen und die Union Angesichts der Landesvertretung zu vertheidigen. Rutski erhob sich also und schleuderte vor Allem die Klage über Friedensbruch auf Theophan und seine Sippe zurück, vor dessen Ankunft ja der schönste Friede unter den Ruthenen geherrscht habe. Wer es denn sei, der jetzt, die Noth des Vaterlandes ausnützend, mit einer Empörung der Saporogen drohe, der den Kirchen- wie den Staatsgesetzen zum Hohne eine neue Hierarchie geschaffen? Nach dieser Einleitung schilderte Rutski die Vortheile der Union. Er erinnerte an die leidigen Vorurtheile, welche Polen und Ruthenen zum Schaden des Reiches entzweiten, und zeigte, wie gerade die Union diesen Zunder der Zwietracht auslösche; den Beweis liefern die Städte, wo dieses Werk der Einigung Wurzel gefaßt habe. Man hatte die Durchführung der Union eine Unmöglichkeit genannt. Dieser Behauptung gegenüber zählte der Metropolit ihre Fortschritte seit dem Tage von Brest auf; wie gerade die Angesehensten unter den Ruthenen sich ihr angeschlossen, wie mehrere Städte ihr vollkommen beigetreten, keine sich ihr völlig verschlossen habe, wie alle Bischöfe mit Ausnahme des Lemberger mit dem apostolischen Stuhle vereinigt seien; wie die Genossenschaft der reformirten Basilianer sich von Tag zu Tag blühender entfalte und mit dem Schwerte des Wortes und dem Feuer ihres Eifers immer neue Anhänger der Union erwerbe. „Das sind die Waffen," so schloß Rutski seine begeisterte Rede, „das sind die Waffen, mit denen wir der Union die Städte eroberten, von denen ihr sagt, wir hätten sie mit Gewalt bezwungen. Man wirft uns Blutdurst vor. Wo sind denn unsere Opfer? Wo, wann, unter welchen Umständen haben wir Jemanden hingewürgt?

Man beschuldigt uns, und wir sind es, die wir einen unserer Mönche beweinen, der durch unsere Ankläger gemordet wurde. Wo sind unsere Soldaten? Sieht man denn nicht, daß wir gezwungen sind, uns zu verbergen und von Schlupfwinkel zu Schlupfwinkel zu fliehen, um nur unser Leben zu sichern? Siebzig Mörder sind auserlesen, die uns nach dem Leben trachten, mir und den Meinen, und sie heften sich Tag und Nacht an unsere Fersen. Man will uns von unsern Bischofsstühlen vertreiben, aber ich nehme Gott und Euere Majestät zu Zeugen: man wird uns eher das Leben rauben, als unsere Heerde. Je zahlreicher und mächtiger unsere Feinde sind, desto mehr wird uns die Hilfe des Himmels und die Hingabe unserer Kinder beschützen. Man schmeichelt sich, der Friede werde im Reiche hergestellt sein, wenn man uns unsere Würde und vielleicht unser Leben nimmt. Das ist Irrthum! Wie unsere Feinde recht gut wissen, würden sich die Unirten in Masse erheben zum Schutze für ihren Herd und ihre Altäre, und man würde dann sehen, daß ihre augenblickliche Ruhe keineswegs, wie unsere Feinde behaupten, ein Zeichen ist, daß sie mit uns gebrochen haben. Doch genug von diesen Menschen und ihren Ränken gegen alle Gutgesinnten! Und weßhalb sind wir denn in einem katholischen Reiche, unter einem katholischen Könige unserer Güter, ja unseres Lebens nicht sicher? Weil wir katholisch sind und uns Katholiken nennen!"

Die Worte des eifrigen Metropoliten fanden einen Widerhall in der Versammlung, und die energische Antwort des Königs, der sich entschlossen erklärte, lieber seine Krone zu verlieren, als der Kirche das leiseste Unrecht zufügen zu lassen, endete für diesesmal den Streit gegen die Union im Landtage. Die Schismatiker wagten doch nicht, ihrer Drohung gemäß, mit dem Könige offen zu brechen; sie wollten erst in den Provinzen die Union besiegen und dann in Warschau mit um so größerem Nachdrucke ihre alte Forderung, die Union zu sprengen, wiederholen. Während nun ganz Polen sich auf den Türkenkrieg vorbereitete, dachten sie nur an ihr Ziel, und noch vor Schluß des Landtages mußte der hl. Josaphat nach Weißrußland eilen, um womöglich seine Diöcese aus den Schlingen seines schismatischen Gegners Smotrycki zu erretten. Es sollte dem Heiligen gelingen, aber nur um den Preis seines Blutes.

(Fortsetzung folgt.)

Jos. Spillmann S. J.

Das Ideal der Kunst.

Ein Vortrag.

(Schluß.)

Aus dem Objecte der Kunst ersahen wir, daß die Vollendung des Gehaltes auf dem reinen, edlen und zwar religiösen Grundton beruhen muß.

Zu demselben Schlusse zwingt uns, wie wir oben angedeutet haben, das übereinstimmende Gefühl, der Überlieferungsglaube der meisten alten Culturvölker über den Ursprung der Kunst. Fast bei allen finden wir mit mehr oder minder Klarheit die Ansicht ausgesprochen, daß der Künstler und vorzüglich der Dichter sein Talent als eine besondere göttliche Gabe anerkennen muß, mehr als alles Andere, das Gott einem Menschen verlieh. Und deßhalb, sagen sie, müssen auch die Werke des Künstlers mehr als alles Andere diesem erhabenen Ursprunge entsprechen.

Mit welchem Rechte sie der Kunst jenen Ursprung beilegten, das lassen wir dahingestellt; uns genügt, in dem poetischen Gewande jener Sagen die allgemeine Meinung der Menschheit ausgesprochen zu finden, welche vermöge und kraft des Zusammenhanges der Kunst und des Künstlers mit der übersinnlichen Welt von der Kunst und dem Künstler eine heiligende, fast priesterliche Thätigkeit verlangte. Wie die Kunst vom Himmel stammte, sollte sie auch durch des Künstlers Wirken die Menschen zum Göttlichen erheben.

„Vom Himmel stammt sie,
Zum Himmel flammt sie“ u. s. w.

Wir können hier unmöglich die Sagen aller Völker im Einzelnen besprechen, und beschränken uns daher auf die Väter jeder Kunst, die Griechen, und unsere eigenen Vorfahren, die alten Germanen mit ihren Brüderstämmen.

Es fehlte bekanntlich den Griechen nicht an Göttern, und so ward es ihnen nicht schwer, auch für die Kunst des Gesanges eine besondere Gottheit zu finden. Bemerkenswerth aber ist es, daß dieser Gott in ihrer ganzen Mythologie einer der gefeiertsten ist, und daß sie ihm nicht einfachhin ein Protectorat über die Dichtkunst beilegten, sondern daß sie

geradezu annahmen, jeder Dichter besitze seine Gabe nur durch positive Einwirkung Apollo's. Nach Hesiod ergötzte anfangs nur Apollo durch seinen Gesang die im Olymp versammelten Götter. Erst später theilte er auch einzelnen bevorzugten Lieblingen diese Gabe mit, auf daß sie als geweihte Priester die Verehrung gegen die Götter durch das Lied in den Herzen der Menschen entfachten. „Denn," schließt Hesiod, „von den Musen und dem Fernhintreffer Apollo stammen die Sänger auf Erden und Citharaspieler." Und Plato sagt: „Nicht durch Kunst dichten die Sänger, sondern durch göttliche Kraft; die schönen Gedichte sind nichts Menschliches, noch stammen sie von den Menschen; sie sind Göttliches und stammen von den Göttern; die Dichter aber sind nichts anderes als die Dolmetscher der Götter." [1]

Aus diesem Grunde erklärten die Alten sich auch die wunderbaren Wirkungen, welche z. B. Orpheus durch sein Spiel hervorrief, da er in den leblosen Wesen Leben erweckte und die Schrecken der Hölle besänftigte. Daher behaupten sie ebenfalls, daß jene alten und berühmten Männer grauer Vorzeit, welche zuerst die Anfänge der Civilisation auf den Boden Griechenlands verpflanzten, nur durch die von Gott verliehene Gabe des Gesanges die Herzen der früheren Bewohner veredeln und bilden konnten. Daher endlich erklärt sich das Ansehen, welches die Sänger genossen, die an der Tafel der Fürsten und Könige den Ehrenplatz einnahmen, und in die Heldenthaten, welche sie erzählten, die weisesten Rathschläge und die Gesetze der Götter verflochten. Nicht selten führt uns Homer dergleichen Sänger vor und legt ihnen in den Mund, was er selbst im Herzen fühlte. Eines der schönsten Beispiele dieser Art findet sich in dem VIII. Buche der Odyssee. Wir müssen auf einige Einzelzüge daraus besonders aufmerksam machen, weil sie so recht den damaligen Volksglauben über den Ursprung der Dichtkunst kennzeichnen.

Odysseus hat die Insel der Kalypso verlassen und ist an Phäakia gestrandet. Athene hatte das Herz der Bewohner gastfreundlich gestimmt, so daß ein festlicher Empfang des Fremdlings am Hofe Königs Alkinous harrte. Bei dem Mahle ward auch der Sänger herbeigerufen, der blinde Greis Damodokus, damit er durch die Würze des Gesanges der Gäste Herz erhebe und erfreue (VIII. 39). Also redet zu diesem Zwecke Alkinous den Herold an:

---

[1] Jon. cap. V.

„Auch rufe den göttlichen Sänger
Damodokus, denn wahrlich ein Gott nur verlieh ihm die Gabe,
Welche die Herzen beglückt, wenn ihn die Begeist'rung entflammet."

Sofort gehorcht der Herold:

„Und führte herbei den theueren Sänger,
Ihn, dem die Muse gewogen, dem Gutes sie schenkte und Böses,
Denn sie beraubt' ihn der Augen, doch gab sie ihm liebliche Bilder."

Inmitten der Gäste auf einem mit silbernen Nägeln verzierten Stuhle erhält der blinde Greis den Ehrensitz. Dann reicht ihm der Herold die Zither und Damodokus beginnt sein Lied. Als er geendet, läßt Alkinous den Sänger herrlich bewirthen und umarmt ihn mit Ehrfurcht und Liebe:

„Denn es sind die Sänger geschätzt bei den Erdebewohnern,
Würdig der Achtung und würdig des Ruhmes, denn ihnen verliehen
Göttliche Musen das Lied, die hold sind jeglichem Sänger."

Mehr als zur Genüge geht aus diesen Stellen hervor, wie Homer, der Vater der griechischen Mythologie, über den Ursprung der Dichtkunst dachte. Da er in seiner Ilias und Odyssee zugleich die ganze Götterlehre der Griechen niederlegte, so stimmen alle folgenden Dichter in dieser Ansicht mit ihm überein. Für sie alle möge deßhalb Pindar sprechen, welcher in einer bekannten Strophe denselben Grundgedanken ausdrückt und zugleich in herrlicher Weise die Macht des Gesanges schildert:

„Goldene Leier, nur des Apoll und der dunkellockigen Musen eigenster Besitz! Dir entströmt der Rhythmus des Gesanges, aller Festfreude Anfang; die Sänger lauschen deinen göttlichen Klängen, wenn du anstimmst den Reigen des Chores. Du löschest den treffenden Blitzstrahl des ewigen Feuers, und es ruht auf Jupiters Scepter der Adler, und läßt schlaff niedersinken seine sonst schnellen Flügel, er, der König der Vögel. Denn also besänftigen die Geschosse deiner Töne die Herzen der Götter durch die Kunst der begeisterten Musen, die in Apollo's Nähe verweilen." [1]

„Die Sonne Homers hat auch über die Eisberge des Nordens ihren Glanz und über die bereiften Thäler ihre Edelsteine ausgestreut," sagt Wilh. Grimm in seinen „Altdeutschen Wäldern". „Auch sie, die unter den mächtigen Eichen Germaniens und an den blauen Seen Scandinaviens ihre vorübergehenden, stets wechselnden Wohnsitze auf-

---

[1] Pythia. I. v. 1—12; 20—24.

schlugen, besaßen die Gabe des Gesanges. Ein Gott hatte sie ihnen gegeben."

„Und der Gott Heimdall," heißt es in der nordischen Edda, „kam auf seinen Wanderungen nach Süden hin. Der Süden ward bewohnt von dem Vater und der Mutter. Die Mutter nahm ein goldgesticktes Linnen und breitete es über den Tisch. Dann holte sie Brode von dem feinsten Mehle und setzte sie auf das Tuch. Sie stellte daneben die silberverzierten Schüsseln, mit Wildpret beladen, und die Humpen von edlem Metalle. Drei Tage blieb der Gott in der Hütte. Da geschah es, daß die Mutter von einem Knaben genas; sie wickelte ihn in Seide, der Gott wusch ihn in geheiligtem Wasser und gab ihm den Namen ‚Jarl', d. h. der Freie . . . Heimdall nahm ihn zu seinem Kinde an und lehrte ihn die Runen und gab ihm edlen Besitz und Schlösser zum Erbtheil." [1]

Zum Verständniß dieser Stelle muß man im Auge behalten, daß in der Edda der Gesang gewöhnlich mit dem Namen „runa" bezeichnet wird, oder, was gleichbedeutend galt, mit „liod". Wenn also der Gott den Jarl die Runen lehrte, so soll das heißen, er gab ihm die Gabe des Gesanges.

Noch deutlicher redet eine andere Sage der neuen Edda für unsere Behauptung, daß die Völker des Nordens die Dichtkunst für ein Geheimniß der Götter hielten, und wo dieselbe bei einem Menschen sich fand, sie als ein Geschenk der Götter ansahen. Nach dieser Sage lebte im Anfang der Zeiten ein Mann göttlichen Ursprungs mit Namen Kvasir. Dieser besaß die Gabe des Wortes. Ihn tödteten Zwerge und fingen sein Blut in Becken auf. Sie mischten es zu einem wunderbaren Trank, der die Kraft hatte, die Dichtkunst den Herzen einzuflößen. Odin erfuhr dieses und es gelüstete ihn nach dem seltsamen Schatze. Er stieg zur Erde nieder, drang in die Höhle der Zwerge ein und schwang sich mit dem Tranke wieder in Gestalt eines Adlers zum Himmel auf. Dort trank er und ward seitdem der Erfinder des Gesanges genannt. Fortan redete er nur mehr in Gesängen und seine Worte bezauberten Aller Herz. Er vererbte die Macht auf Bragi, seinen Sohn, und Saga, seine Tochter. Bragi ward der Gott des Liedes genannt, der Sänger mit dem Barte, der erste der Dichter. Er theilte die Gabe den niedern Göttern mit und von diesen kam sie auch zu den Menschen. Aber nur

[1] Edda Saemundar. T. III. Rigsmal.

die Priester waren ihrer kundig; in Gesängen beteten sie beim Opfer, Verse waren ihre Zauberformeln und ihre Worte, in Alliteration gebunden, bändigten Winde und Stürme [1].

Selbst noch im Christenthum konnte man diese Anschauungen nicht ganz verläugnen; auch da noch ehrte man in den Scalden die Gabe als göttlichen Ursprungs, wenn auch nicht mehr in dem heidnischen Sinne. Große Privilegien wurden dem Scalden zu Theil; wie bei den Griechen hatte er an der Tafel den Ehrenplatz. Schwere Strafe wartete dessen, der dem Sänger im weißen Haare und langen Barte den Eingang unter sein Dach verwehrte. Das Gesetz der ripuarischen Franken bestrafte den mit vierfachem Entgelt, welcher dem Sänger die Rechte verletzen würde: denn der Scalde ist der Mann von erhabenen Gedanken und sein Gedächtniß kennt die Fülle des Liedes [2].

Es darf uns daher nicht wundern, wenn in den beiden größten Volksepen unseres Vaterlandes, in den Nibelungen und dem Gudrunliede, den Gesängen der beiden Helden Volker und Horrant Wirkungen beigelegt werden, welche sich nur durch den einmal angenommenen göttlichen Ursprung der Dichtkunst erklären lassen. Volker, der lustige Fiedler, versteht es, am wilden Hofe Etzels den Saiten der Harfe Töne zu entlocken und dabei Weisen zu singen, daß die rauhen Krieger Speise und Trank vergessen und in süße Träume versinken. — Im Gudrunliede aber erhebt der Normannkönig Horrant, als er am Hofe König Hagens in Irland weilt, einen weithinschallenden Gesang, daß die Glocken nie so rein geklungen haben, daß die Werkleute nicht mehr zu arbeiten vermochten und die Siechen nicht mehr krank zu sein sich dünkten, daß die Thiere im Walde ihre Weide stehen ließen, und die Würmlein, die im Grase gehen, und die Fische, die in der Woge schwimmen, innehielten auf ihrer rastlosen Fahrt.

Doch nicht nur die Heiden hegten solche Anschauungen, selbst in der Geschichte des auserwählten Volkes und in den hl. Büchern des alten Testamentes finden wir Stellen genug, die eine ähnliche Auffassung des himmlischen Ursprungs der Kunst begünstigen.

Moses, der unter dem Einflusse des heiligen Geistes die Geschichte des hebräischen Volkes schrieb und in sie die Anfänge der Geschichte des ganzen Menschengeschlechtes niederlegte, empfing, als der Herr ihm die

---

[1] Edda, von Snorre, 82—87.

[2] Beowulf, im Anfang.

Zunge löste und ihm den hohen Beruf ertheilte, Führer des israelitischen Volkes zu sein, zugleich die Gottesgabe der Poesie. Davon zeugt der herrliche Siegesgesang nach dem Übergang des rothen Meeres; noch directer aber sein letzter Lobgesang vor seinem Hinscheiden. Da forderte ihn Gott selbst auf und sprach zu ihm: „Schreibet euch dieses Lied und lehret es die Söhne Israels, daß sie es im Gedächtniß bewahren und mit dem Munde singen, und es sei mir das Lied zum Zeugniß unter den Söhnen Israels.“ [1]

Und der 100jährige Greis, den das Alter noch nicht der Begeisterung beraubt hatte, beeilte sich, dem Befehle Jehovah's zu entsprechen. Auf der Schwelle des Grabes warf er seine Blicke zurück in die wunder- und erbarmungsreiche Vergangenheit, er schaute hinaus in die Zukunft, und die traurigen Geschicke seines Volkes enthüllten sich seinem prophetischen Geiste. Da ward sein Herz bewegt und die schönsten Klänge des Jubels, der Trauer und mahnender Liebe entströmten seinem Mund, seine Leier stimmte ihren Schwanengesang an in Tönen, wie sie nur selten erklangen.

Auffallender noch ist eine Stelle aus dem ersten Buche der Könige: „David, der königliche Prophet und größte Sänger des alten Bundes, mußte vor Saul fliehen und hielt sich unter den Propheten zu Najoth in Ramatha auf. Da sandte Saul Häscher, um David zu ergreifen. Als diese aber die Schaar der Propheten sahen, die da weissagten, da gerieth der Geist des Herrn auch über sie, und auch sie begannen zu weissagen“ (I. Buch 19. Cap. 20. V.). Das Wort „weissagen“ aber ist hier nach den Erklärern im Sinne von „begeisterte religiöse Lieder singen“ zu nehmen. — Zum zweiten und dritten Male sandte Saul Häscher aus, und kam der Geist Gottes auch über sie, daß sie unwillkürlich in die Lieder einstimmten und unfähig waren, ihre Hand an David zu legen. Da endlich, sagt die heilige Schrift, ging Saul selbst nach Najoth in Ramatha und es kam auch über ihn der Geist des Herrn und er ging einher und weissagte“ (V. 23), d. h. er blieb in heiliger Stimmung, göttlichen Dingen nachsinnend und davon singend, bis er zum Aufenthaltsorte der Gottbegeisterten gelangte. Daher kam es, sagt die heilige Schrift, daß ein Sprüchwort ausging: „Ist auch Saul unter den Propheten?“ d. h. unter den göttlichen Sängern?

Bei dem übernatürlichen Charakter der Mehrzahl hebräischer Ge-

---

[1] Deuter. 31, 19.

sänge, die zugleich religiöse Hymne und Nationallied waren, ist es nicht zu verwundern, wenn das Volk den Ursprung der Poesie überhaupt in ganz besonderer Weise auf Gott zurückführt.

Auf ähnlichen Anschauungen des göttlichen, wenigstens himmlischen Ursprungs der Poesie beruhen auch die wundersamen Legenden, welche sich durch das Leben so mancher Heiligen als duftende Blüthen ranken. So z. B. die Legende von der hl. Cäcilia, welche in ihrem Herzen betete: „Wäre mir vergönnt, den Lobgesang zu hören, den die Knaben sangen in des Feuers Gluth!“ Da berührte, sagt die Legende, ein Engel ihr Ohr und voll Entzücken hörte sie das Lied der Schöpfung. Und derselbe Engel lehrte sie die Orgel bauen und spielen, damit dieser wundersame Bau ein Abbild sei jener himmlischen Musik, welche am Throne des Allerhöchsten ertönt. In ähnlicher Weise meldet die Überlieferung, wie der hl. Ignatius von Antiochien in einer Vision die Engel das Lob des Dreieinigen wechselweise und in Chöre getheilt singen hörte, und wie ein Cherubim ihn aufforderte, diesen Gesang auf Erden einzuführen. Daher stammt, erzählt die Tradition, der Chorgesang in der katholischen Kirche.

Auf mehr geschichtlicher Wahrheit aber beruht die Erzählung vom Leben des hl. Ceadmon. Er war ein einfacher Hirte im Dienste des Klosters Whitby, das unter dem Stabe der hl. Hilda stand. Es war aber die Zeit, in welcher er lebte, eine sangesfrohe Zeit, und Freude und Lust und Leid und Schmerz sprachen sich in volltönenden Liedern aus. Auch in dem Herzen Ceadmons regte sich die Sangeslust, und gerne hätte er in Liedern ausgeströmt, was seine Seele bewegte. Doch er verstand die Kunst des Gesanges und Dichtens nicht. Als er nun einst, hierüber traurig gestimmt, auf dem Felde bei der Heerde weilte, hörte er plötzlich eine Stimme: „Ceadmon, singe mir ein Lied!“ „Ich kann nicht singen noch dichten,“ entgegnete der Hirte. „Singe doch,“ ließ sich die Stimme abermals vernehmen. „Und was soll ich singen?“ „Singe die Anfänge der Schöpfung“, erwiederte die Stimme. Da hub der einfache Hirte an Verse zu singen, welche den Ruhm und die Macht des Schöpfers verherrlichten.

Wir besitzen noch diese Lieder des angelsächsischen Hirten; Ceadmon aber zählt unter die Heiligen der Kirche[1].

Es wäre ein Leichtes, die Ansicht der Völker über den himmlischen Ursprung der Kunst noch durch viele andere Belegstellen zu erhärten, die

[1] Cfr. Boll. Acta SS. und Montalembert, Moines de l'Occident.

erbrachten Beweise mögen indeß genügen. Aber — fragt Jemand, was folgt aus dieser Anschauungsweise, sei sie begründet oder nicht, für die Religiosität der Kunstübung?

Görres sagt irgendwo in seinen Werken: „Gott hat die Natur nicht dem Menschen als Spiegel hingestellt, damit dieser nur sein Bild selbstgefällig wiederfinde, sondern damit er in ihr und durch sie Gott in sich gewahre und in Liebe zu ihm neige.“ — Diesen Ausspruch können wir auf unsern Gegenstand anwenden. Nicht deßhalb legen fast alle Völker der Dichtkunst göttlichen Ursprung bei, damit der Künstler darob sich rühme, sich selbst gefalle und eitel überhebe. Sie wollen vielmehr damit andeuten, daß er in Demuth, eingedenk der inneren Vorzüge, welche in dem Wesen der Kunst begründet sind, und eingedenk, daß er sich nicht selbst die Gabe verliehen hat, sie nur so verwende, wie sie gemäß ihrer Erhabenheit und ihres Ursprunges verwendet werden soll. Wie wir in jeder Fähigkeit ein Geschenk Gottes erblicken, so soll auch er in seinem Talente ein mehr besonderes Geschenk erblicken und sich aus diesem Grunde enger verpflichtet fühlen, sein Talent so zurückzugeben, wie er es empfing, d. h. rein und unbefleckt und durch würdigen Gebrauch geadelt und segensreich gemacht. Wir sehen, daß er dieses nur dann vollführt, wenn er nie in den Koth herabsinkt, sondern stets nur das wahrhaft Große und Edle sucht, jenes, was in einiger Beziehung zu dem Überirdischen und Göttlichen steht. Dieses aber ist religiös, und somit wird er nur dann sein Ideal erreichen, wenn er in dieser Weise denkt und schafft.

Er muß aber auch in dieser Weise denken und schaffen, weil er nur so dem Zwecke der Kunst entspricht.

Dieses wollen wir in dem nun folgenden letzten Abschnitte zu beweisen suchen.

Man hat den Satz aufgestellt: „ars propter artem“, d. h. „die Kunst ist sich selbst Zweck“.

Dieser Ausspruch, richtig aufgefaßt, hat seine Wahrheit. — Die Kunst ist die Darstellung des Schönen und unmittelbar mit der dargestellten Schönheit ist jene Empfindung des Gefallens für den Beschauer verbunden, die für sich abgeschlossen ist. — Auf diese Weise ist die Kunst freilich sich selbst Zweck. — Wir wollen versuchen, dieß näher zu beleuchten.

Das Object unserer Erkenntniß ist in gewissem Sinne die Ordnung, entweder die schon bestehende Ordnung, und dann ist es

einfachhin die Vereinigung alles Seienden zu einer Harmonie — oder die zu schaffende Ordnung, und dann ist es jene, welche von dem Verstande unserer Willenskraft vorgestellt wird und sie antreibt, in gleicher geordneter Weise schaffend thätig zu sein, mit anderen Worten — sittlich zu handeln. Insofern nun das Schöne in enger Verwandtschaft steht zu dem Wahren und Sittlich-Guten, und insofern das Wahre zunächst um seiner selbst willen von dem Verstande, und das Sittliche seiner selbst wegen von dem erleuchteten Willen angestrebt wird: participirt das Schöne und somit auch die Kunst an dem Selbstzwecke dieser beiden ontologischen Objecte. — In diesem Sinne ist die Kunst sich selbst Zweck. Daher kommt es denn, daß jenes Gefallen beim Anblicke des Schönen zunächst keine Nebenbeziehung in sich schließt. Und was jenes Gefallen hervorruft, ist das Kunstwerk selbst, das eben unserer ganzen Natur als sinnlich geistigem Wesen entspricht. Aber weder wir selbst beachten, ob dieß Gefallen etwa von Nutzen für uns sein, oder ein sonstiges Gut vermitteln könnte — noch auch nimmt die Kunst hierauf zunächst eine Rücksicht. — Beispiele werden den Gedanken erläutern. Es steht Einer hoch auf der Spitze eines Alpenkegels und schaut hinab in die weite Gegend. Aus dem scharfen dunkeln Farbentone der Tiefe tauchen üppige Thäler auf und die smaragdgrünen Becken der Bergseen; durch die Spalten ferner Felsenwände senken sich Gletscher hinab und darüber ragen zerklüftete Spitzen aus der Schneedecke hervor. Fraget einen Solchen, was er suche? Er wird antworten: „Ich suche nichts, sondern ergötze mich an dem schönen Anblick." Ein Anderer betrachtet ein Gemälde von Rafael oder Fiesole, in dem heilige Liebesgluth und fromme Begeisterung, kurz die ganze Heiligkeit einer Seele mit Gewalt sich aus den Formen drängt, — oder er hört einen jener großartigen Gesänge aus Dante's göttlicher Comödie. Stellet an ihn dieselbe Frage. Auch er wird antworten: „Ich suche den Genuß des Schönen, und was sollte ich Anderes wollen?" — Was diese Menschen in dem Kunstwerke suchen, das allein will auch die Kunst vorerst. Es geht ein bekanntes Sprüchwort um von der Armuth der Künstler, die oft an dem Nothwendigsten Mangel leiden. Göthe hat dasselbe in „Künstlers Erdenwallen" drastisch dargestellt. Wir lächeln darüber, und doch liegt dieser Thatsache ein tiefere Ursache zu Grunde. Das ganze Sinnen und Trachten, wenigstens eines wahren Künstlers, geht eben zunächst nur darauf hin, das Schöne auszuprägen, sein Ideal zu symbolisiren und dadurch jene Empfindung des Gefallens zu vermitteln. Deßhalb ver-

gißt er alle Nebenzwecke und selbst den eigenen Nutzen. Sein Nutzen und sein Zweck ist eben nur die Freude an dem, was er selber schuf, und in dieser Freude findet er überreiche Belohnung.

Nur in diesem Sinne also, insofern der Satz „ars propter artem“ als gleichbedeutend mit „ars propter artis complacentiam“ aufgefaßt werden kann, ist die Kunst sich selbst Zweck. — Wie ihn aber die Anhänger des Realismus erklären, daß nämlich die Kunst gar keinen andern Zweck habe, als den genannten, muß er durchaus verworfen werden. — Denn nur dadurch, daß die Kunst noch außerdem einen positiven und bestimmten Zweck hat als menschliche Thätigkeit, ist sie groß und die Stellung des Künstlers selbst ein wahrer und weitgehender Beruf.

Und welches ist dieser Zweck?

Das ganze vielbewegte Ringen und Streben, Schaffen und Treiben der Menschheit und damit enge verbunden das Gehen und Kommen, Wachsen und Sterben, der fortwährende Wechsel in der ganzen Schöpfung bildet eine einzige große Harmonie. Jedes Einzelwesen hat in seinen Handlungen und Thätigkeiten seinen besonderen Zweck; aber alle die Einzelzwecke sind eben so viele goldene Ringe, welche die eine Kette bilden, die zum Himmel reicht und in Gott ihren Abschluß findet. Gottes Verherrlichung dadurch, daß der Mensch die göttlichen Vollkommenheiten in dem ganzen Weltall erkennt und sie in sich ausprägt, ist das Endziel all dieser Einzelzwecke. Wir nennen diese Abhängigkeit des einen vom andern, dieß Ineinandergreifen und dieß scheinbar entgegengesetzte Streben zu einem Ganzen — die Weltordnung.

In dieser Weltordnung ist der Mensch das erste schaffende und thätige Glied. Er ist nicht ein müßiger Beobachter des wunderbaren Schauspieles, das ihm die Schöpfung darbietet, sondern fühlt sich auch durch einen innern Drang getrieben, unwillkürlich daran Theil zu nehmen. Er nimmt aber Theil, indem er die ihm entsprechende Glückseligkeit durch steigende Vervollkommnung seiner selbst anstrebt. Von diesem Streben allein empfangen alle seine Handlungen ihren Werth, und insofern er dieß sein besonderes Ziel getreu verfolgt, befördert er auch das große und allgemeine Ziel, welches der ganzen Schöpfung als solcher zu Grunde liegt.

Hieraus folgt nothwendig, daß auch jede Thätigkeit des Menschen, wie immer sie sich offenbaren mag, denselben doppelten Zweck mit dem Menschen gemeinsam hat. Sie soll den Menschen vervollkommnen und

durch diese Vervollkommnung beitragen zu dem äußeren Zwecke des ganzen Universums. Nun ist aber die Kunst eine schaffende Thätigkeit, und als solche aufgefaßt, müssen und können wir somit auch in ihr dieses zweifache Ziel unterscheiden.

Demgemäß ist der *innere* Zweck der Kunst die *Veredlung* des Menschen, sowohl des Künstlers selbst als derjenigen, denen er seine Werke mittheilt. Und durch diesen innern Zweck erreicht sie auch ihr *äußeres Ziel* in dem Ganzen des geschaffenen Weltalls, nämlich die *Verherrlichung* Gottes.

Mit welchem Rechte nun stellen wir als den *inneren* Zweck der Kunst die *Veredlung* des Menschen auf?

Man sagt, „die Kunst idealisire". Was heißt dieß? Das Wort „idealisiren" drückt die Thätigkeit des Künstlers in einer doppelten Beziehung aus: insofern er *entweder* von dem *Geistigen ausgeht* und es in sinnlichen Formen wiedergibt, welche der Idee entsprechen, *oder* insofern er in den *sichtbaren* Werken der Schöpfung erst die Idee *herausfindet*, sie mit dem ewigen Ursprunge in Verbindung bringt und auch die vorhandenen Formen umprägt, daß sie mit der Idee erhoben und neu verklärt erscheinen. — So werden die Farben unter der Hand des echten *Malers* zum Symbole, das Wort für den *Dichter* zum plastischen Bilde und Rhythmus im Bau des Verses, der Ton für den *Musiker* zur Harmonie, die den Jubel, die Sehnsucht oder den Schmerz des Gedankens wiedergibt, der Stein endlich für den *Bildhauer* zum Ausdruck hoher Erhabenheit und männlicher Kraft, und für den *Architekten* zur Offenbarung himmelanstrebender Liebe und Hoffnung.

Darin besteht das Idealisiren und darin liegt auch die *Macht* der Kunst und folgerecht der *Zweck*, den sie anstreben muß, die *Veredelung*.

Wir sagen, in dem Idealisiren liegt die Macht der Kunst. — Auch das Wahre übt eine Macht aus, aber das Wahre, einfachhin vermittelt, hat dennoch nicht jenen Einfluß, welchen die Kunst besitzt. — Und warum? — Weil eben die Kunst mit unserer ganzen Natur harmonirt. Als Darstellung des Schönen enthält sie die *Wahrheit* und befriedigt als solche den Geist, sie enthält die Wahrheit im sinnlichen Gewande und befriedigt als solche zugleich unsere Sinne, folglich unsere ganze Natur. Daher kommt es, daß der Anblick eines Kunstwerkes uns in so hohem Grade hinzureißen vermag und eine Gewalt auf uns

ausübt, der wir uns fast unwillkürlich überlassen müssen. Da nun aber die Kunst das Irdische adelt und erhöht, oder das Geistige in einer lebensprühenden Form den irdischen Blicken sichtbar macht: so drückt sie zufolge ihrer Macht das Streben, welches ihr selbst eigenthümlich ist, auch unserem Wesen ein. Sie bewirkt, daß wir absehen von dem Sinnlichen, den Schleier lüften und unseren Blick zu dem Geistigen wenden, gerade weil dieses uns in einer solchen Form leuchtend und strahlend entgegentritt. — Eine alte Sage erzählt, das Gold entstehe, indem ein Sonnenstrahl in unedles Metall eindringe, dort haften bleibe und so das ganze Wesen umgestalte, erhöhe und veredle. Wir verweisen diese Sage in das Reich der Fabel; aber in Bezug auf die Kunst und ihren Einfluß ist sie Wahrheit. Weil die Kunst uns das Wahre in solchem Glanze offenbart, dringt sie so mächtig in unsere Seele ein, bleibt darin haften und gestaltet sie um durch Erhebung und Veredelung. Aus demselben Grunde muß aber auch nothwendig Veredelung der natürliche Zweck aller Kunst sein.

Die Geschichte bestätigt dieß. Denn bei allen Nationen begann die Kunst zu blühen, bevor sich die höheren Wissenschaften entwickelten. Erst nachdem durch die Kunst der geistige Blick erhöht und empfänglich wurde, fingen auch die Wissenschaften an sich zur Blüthe zu entfalten. Daraus erklärt sich ferner, weßhalb gerade die katholische Kirche die Kunst in ihren Dienst nahm und selbst eine neue Sprache erfand, die ganz auf der Kunst beruht, nämlich die Sprache der Symbolik. Sie wollte sich den Menschen offenbaren, wollte gesehen, gehört und gefühlt werden, wollte alle Herzen entflammen, und sie erkannte, daß nichts so geeignet sei zu diesem Zwecke als die Kunst, welche durch ihr innerstes Wesen den ganzen Menschen ergreift, sich gleichgestaltet und veredelt. Große Meister erkannten diesen Zweck der Kunst. So schreibt Dante an den Cardinal della Scala über seine göttliche Comödie: „Wollte man die Gattung der Philosophie bezeichnen, der gemäß in diesem Werke verfahren wird: so ist es die moralische oder die Ethik. Denn nicht zur bloßen Betrachtung und Speculation ist das Ganze ersonnen, sondern zum Zwecke der Anwendung und des Handelns." [1] Und ein Paragraph der Malerstatuten von Siena lautet: „Wir sind von Gottes Gnaden berufen und bestimmt, den Ungebildeten, welche nicht lesen können, die Wunder des Heils zu verkünden."

---

[1] Im Dedicationsschreiben an Cardinal Grande della Scala.

Ist aber Veredelung der eigentliche Zweck der Kunst, so folgt daraus nothwendig die Wahrheit unseres aufgestellten Satzes. Denn nur dasjenige ist im Stande zu veredeln, was selbst edel ist und zugleich mit der Natur des zu veredelnden Gegenstandes übereinstimmt. Dieß ist aber für den Menschen überhaupt nur das sittlich Reine, und für den christlichen Menschen das sittlich Reine in der höchsten Vollendung, jenes nämlich, welches mit den Anschauungen des Christenthumes im vollsten Einklange steht. Nun verstehen wir aber unter dem Sittlichen die Ordnung, welche nach Gottes heiligem Willen in allen Handlungen des Menschen herrschen soll. Und gerade hierdurch drückt das Sittliche jene Beziehung zu dem Göttlichen aus, welche wir religiös nennen, und welche um so größer ist, je mehr diese Ordnung selbst nach den geoffenbarten Wahrheiten und den positiven Gesetzen des Christenthumes eingerichtet und ausgebildet wird. — Will folglich die Kunst ihren Zweck erreichen und ihre Vollendung sichern, so muß sie vor Allem rein und edel sein. Und nicht bloß dieß; sie muß auch, als Kunst im Christenthum, positiv religiös sein, d. h. sie muß die christlichen Anschauungen des Lebens und aller menschlichen Verhältnisse zu den ihrigen machen. Dieß gilt vorzüglich von der schönen Literatur, weil sie zufolge ihrer Mittel und ihrer Ausdehnung am meisten auf das Volk einwirkt und daher auch am ehesten ihrem Zwecke entsprechen kann.

Fußt die Kunst auf dieser Grundlage und ist sie in dieser Weise thätig, so erfüllt sie auch ihren äußeren Zweck, die Verherrlichung Gottes. — Wir sagten früher, der äußere Zweck des Universums wird dadurch erreicht, daß jedes Einzelwesen nach seiner entsprechenden Vervollkommnung strebt. Dieß thut die Kunst durch die Veredelung. Sie thut es aber noch directer, wenn sie als schöpferische Kraft die Vollkommenheiten Gottes, die höchsten und edelsten Ideen in ihren Werken ausprägt. Dann läßt sich auf sie anwenden, was die heilige Schrift von den leblosen Werken der Schöpfung sagt: „Sie erzählt die Herrlichkeiten Gottes und verkündet das Werk seiner Hände."

Wollte die Kunst aber von dieser Grundlage abweichen, dann würde sie störend in die von Gott gesetzte Ordnung eingreifen, sie würde ihren Zweck verfehlen und nicht mehr ihren Namen verdienen. Denn Kunst ist Darstellung des Wahren im sinnlichen Gewande. Stört sie nun jene Harmonie, so ist sie Lüge; sie thut, was die heilige Schrift mit dem Ausdrucke: „facere mendacium" bezeichnet.

So folgt denn aus dem Zwecke und dem Objecte der Kunst, daß

sie nothwendig rein und edel, ja sogar positiv religiös sein muß, wenn sie ihr Ideal erreichen will; und auch die Traditionen der Völker deuten darauf hin. Es wäre leicht, unsern aufgestellten Satz auch geschichtlich zu beweisen. Die größten Meisterwerke der Kunst sind ihrem Gehalte nach nur deßhalb vollendet, weil sie mit den sittlichen und religiösen Anschauungen übereinstimmen. Und die Ursache des Verfalles der Kunst, besonders der schönen Literatur, knüpft sich durchweg überall an das Aufgeben dieser Grundlage.

Besonders leicht läßt sich diese Thatsache an der Entwickelung der neueren Literatur Deutschlands zeigen. Streng genommen hat unsere ganze neuere Blüthenperiode nicht auf dieser Grundlage gefußt. Und gewiß ist dieß kein Vorzug derselben. Nichtsdestoweniger sind wenigstens die Hauptwerke derselben fast unbewußt von diesem Geiste durchdrungen und gerade deßhalb vollendet. So erzählt Göthe selbst in seiner italienischen Reise, daß er in Bologna eine hl. Agatha von Rafael gesehen und sich vorgenommen habe, der Heiligen im Geiste seine Iphigenie zu lesen und seine Heldin nichts sagen zu lassen, was die Heilige nicht aussprechen möchte. — Ein Beweis, wie selbst Göthe sich dem veredelnden Einfluß der Kunst nicht entziehen konnte; und ein Beweis besonders dafür, daß er in diesem Drama den Charakter der Iphigenie nicht als den einer heidnischen, sondern als einer christlichen Jungfrau durchführte. Und weil er dieses that, schuf er ein Meisterwerk. Ebenso klingen manche seiner gelungensten Gedichte, und besonders viele der gewaltigsten und schönsten Scenen im Faust, wie z. B. die Osternacht, das Dies irae im Dom und vor Allem der Schluß des Faust mit der verklärten Idee der Buße, fast wie eine Ironie auf Göthe und seine offen ausgesprochene feindselige Stellung zum Christenthume. — Indessen konnte im Großen und Ganzen die rationalistische Richtung Schillers und der Naturalismus Göthe's eine dauernde Blüthe und durchgeführte Vollendung nicht begründen. Dieß erkannten die Schlegel, Novalis und ihre Anhänger, und von der religiösen Grundlage ausgehend, machten sie durch die sogenannte Romantik gegen den Classicismus Reaction. Und alle, die es aufrichtig meinten, wie z. B. Schlegel, Brentano, Eichendorff und vor Allem Görres in seiner Art, schufen Großes, das sich vor Göthe nicht zu schämen braucht. Leider dachten nur Wenige redlich — und sie kehrten zum Katholicismus zurück — alle Übrigen aber endeten mit einem wilden Wirbeltanze, der womöglich Alles über den Haufen warf und die frühere Verwirrung noch vermehrte. Und so

folgte die Negation alles Göttlichen und schamlose Unsittlichkeit unter Heine's Vorgang. An diesen Übeln leidet unsere Literatur noch heute. Selbst manche Schriftsteller, die es aufrichtig meinen und mitten in dem allgemeinen Umsturz nach dem echten Ideale streben, fehlen nur zu oft dadurch, daß sie beliebte Motive, Charaktere, Scenerien u. s. w. aus dem feindlichen Lager herübernehmen und die Kunst zu heben gedenken, wenn sie den widerstrebenden Elementen eine religiöse Vignette aufprägen. Dieß ist indessen gleichfalls nur Halbheit. Nur aus dem Aufbau auf jenem Grunde, in dem alle Vollendung der Kunst naturnothwendig wurzelt, erwächst das Heil. Wir stehen nun einmal auf christlichem Boden und das Christenthum hat, wie Alles, so auch die Kunst geheiligt. Wer immer daher die Gabe besitzt und von entschiedener redlicher Gesinnung durchdrungen ist, der muß durchaus auch hier zum Kreuze halten, und dann erst greife er in das frische thätige Leben hinein und in die reiche Geschichte unseres Vaterlandes und lasse die Strahlen in seinen Werken widerleuchten, die von dem siegenden Kreuze des Welterlösers sich rettend und segnend über die Erde verbreiteten. Nur so wird es ihm gelingen, die reine und unbefleckte Schönheit darzustellen, welche mit stiller und doch mächtiger Gewalt die Herzen erfaßt und sie von der vergänglichen Erde nach oben zieht, dem Ziele alles Denkens und Strebens.

J. B. Diel S. J. († 1876.)

George Sand.

Eine literar-historische Skizze.

Wir haben in der katholischen Kirche eine segensreiche Einrichtung, die wir eigentlich nicht genug lieben und schätzen können, trotzdem sie den „culturfeindlichen" Namen des Index trägt. Und doch, ist es Unwissenheit, ist es eine Regung der bösen Natur und des alten Sauerteigs, mancher treue Katholik ist von dem vollen Werthe dieser mütterlichen Bevormundung dieses Index nicht recht überzeugt, er denkt wie das Kind, dem die Mutter untersagt, mit einem schneidigen oder sonstwie gefährlichen Gegenstande zu spielen; sehnsüchtige Blicke werden hin-

übergeworfen auf das verpönte Spielzeug, und dessen Schönheit um so lebhafter ausgemalt, je weniger sein wahrer Werth bekannt ist. So sind auch manche versucht, zu glauben, durch die kirchliche Vorenthaltung gewisser Preßerzeugnisse würde ihnen etwas wirklich „Rares" entzogen, wenigstens ein nicht zu unterschätzendes Bildungsmittel genommen. Aber abgesehen davon, daß die Kirche Niemanden die Kenntnißnahme dieser sonst verbotenen Bücher untersagt, wenn wegen eines wirklich nützlichen Grundes und ohne anderweitige Gefahr um Erlaubniß zu dieser Kenntnißnahme eingekommen wird, kann sich jeder Vernünftige schon von vorneherein sagen, daß er in vertrauensblinder Befolgung des Indexverbotes gar nichts verliert, im Gegentheil viel Zeit gewinnt, und seinen gesunden Sinn und goldenen Seelenfrieden bewahrt. Wir möchten das hier an einem augenfälligen Beispiele klar machen, nicht so sehr, um die Kirche gegen unvernünftige Anklagen in Schutz zu nehmen, sondern um in den Herzen mancher Katholiken auch die leiseste Furcht zu stillen, als überschreite die Bevormundung des Index das nöthige Maß der gewöhnlichsten Muttersorge und Klugheit.

Am 15. und 18. December 1863 bestätigte der heilige Vater ein Decret, welches alle bis zu jenem Tage erschienenen Werke der Schriftstellerin George Sand für höchst gefährliche Bücher erklärte und deren Lesung unter schwerer Sünde jedem Katholiken untersagte. Wozu diese Strenge der Kirche? Warum diese Allgemeinheit des Verbotes?

Das soll die nachstehende Lebensskizze zur Genüge darthun.

Man wird die folgenden Blätter zu herb und zu einseitig finden, und wer dieser Meinung ist, möge dort seine Lesung beenden, wo diese Überzeugung ihm klar wird. Wir aber sind der Meinung, daß es der Wahrheit schlecht ansteht, mit der Lüge zu liebäugeln, und aus menschenscheuer Ehrfurcht vor einem berühmten Namen auch nur ein Jota von ihrem ewigen Rechte zu opfern. Gerechten Abscheu zu erregen vor dem gemeinen Charakter des schlechten Menschen ist unser unverhohlener Zweck, und haben wir diesen erreicht, dann wird sich von selbst die Frucht ergeben, um derentwillen wir uns dieser keineswegs angenehmen Studie unterzogen haben. Der Leser aber schlage ein regelrechtes katholisches Kreuz, denn an halsbrechenden Wegen in tiefer, sternloser Nacht wird es nicht fehlen.

Der „starke" August II. von Sachsen und Polen hatte mit der Gräfin Aurora von Königsmark einen illegitimen Sohn, den bekannten Marschall Moritz, der in französischen Diensten den österreichischen

Erbfolgestreit mitkämpfte und sich durch seine lockern Sitten den Beinamen des „Liebreichen" erworben hat. Eine illegitime Tochter dieses Marschalls und der Schauspielerin Rinteau war Maria Aurora Rivière, die sich in ihrem 15. Jahre mit dem Grafen Arvid Bernhard von Horn, einem illegitimen Sohne Ludwig' XV. von Frankreich, vermählte. Graf Horn litt jedoch an einer häßlichen Krankheit und deßhalb wurde die Trauung nur formell vollzogen, im Übrigen sahen die beiden Gatten sich höchstens bei festlichen Gelegenheiten. Graf Arvid starb bereits im dritten Jahr nach Beginn dieser Ehe, und die nicht allzubetrübte Wittwe zog sich zu den Damen der Abbaye-aux-Bois zurück. Dort machte sie später die Bekanntschaft des schon ältlichen Generalpächters Dupin de Franceuil und reichte ihm bald ihre Hand. Aus dieser zweiten viel glücklicheren Ehe Aurora's stammte ein einziger Sohn, Moritz Dupin, der sich in der Revolutionsarmee den Grad eines Kapitän errang und unter General Bonaparte nach Italien zog. Im Lager lernte er die Tochter eines Pariser Vogelhändlers kennen, die unter den Soldaten lebte und ihn durch ihre Natürlichkeit zu bestricken wußte. Nach mehrjährigem Beisammenleben entschloß er sich, Mlle. Delaborde, so hieß das Finklermädchen, trotz ihres niederen Herkommens zu heirathen, mußte aber diesen Schritt um jeden Preis vor der aristokratischen Mutter geheim halten. Nach Paris zurückgekehrt, miethete er in der Rue Meslay [1] eine Wohnung, und während er dort zufällig auf der Violine spielte, genas seine Frau, einen Monat nach der Hochzeit, von einem Kinde, das nach der Großmutter Aurora genannt wurde und außerdem noch die Namen Amantine Lucile empfing. „Das Kind ist bei Musik zur Welt gekommen, es wird Glück haben," sagte damals eine abergläubische Tante. Mit der Muse stand aber an des Kindes Wiege auch eine böse Fee, die vielleicht noch mehr Einfluß auf die künftigen Schicksale der Neugeborenen hatte. Wie in den Eltern Aurora's sich der Bodensatz der alten Monarchie und des Volkes zusammengewürfelt fand, so bot auch das Datum der Geburt (5. Juli 1804) in dem aus der Revolution hervorgegangenen ersten Kaiserreich eine politische Mesalliance, deren innere Gährung und Widersprüche nur durch die eiserne Energie eines Mannes zusammengehalten wurden. Wir dürfen uns also nicht wundern, in dem späteren Leben

---

[1] Nach dem Beschluß des Pariser Gemeinderathes soll diese Straße künftig den Namen „Rue George Sand" führen!

des Kindes wie in seinen angestauntesten Werken bei aller äußeren Vornehmthuerei den radicalen Revolutionsgeist wiederzufinden.

Die Großmutter, Gräfin Horn-Dupin, erfuhr kurze Zeit nach der Geburt des Kindes die Verheirathung ihres Sohnes und forderte ohne jede Einrede die Nichtigkeitserklärung der Ehe. Als sie deßhalb selbst nach Paris kam, wurde ihr durch List der Säugling zugestellt, und da er eine auffällige Ähnlichkeit mit dem Vater hatte, so gewann er die Gunst der Großmutter, und wenn diese auch darauf bestand, mit der Schwiegertochter in keinerlei Verbindung treten zu wollen, so war doch wenigstens von Scheidung keine Rede mehr. Allmählich brachte die Vergötterung ihres Sohnes die alte Dame auch noch dahin, daß sie die Finklerstochter in ihrem Schlosse empfing, bei sich wohnen ließ und schließlich die Erlaubniß zur kirchlichen Trauung gab, die einige Zeit nach der Geburt des Kindes vollzogen wurde.

Soweit wäre also die Welt im Klaren über den Ursprung einer Frau, die im späteren Leben viel von sich hat reden machen und noch mehr von sich selbst geredet hat. Volle fünf Bände ihrer zwanzigbändigen „Histoire de ma vie“ gelten den Sünden und Schwächen ihrer Eltern und Ahnen. Und fragt der Leser, wozu diese vielen hundert schmutzigen Blätter, die eine Frau sich nicht scheut, auf die Gräber ihres Geschlechtes zu legen, damit sie von den Winden in alle Welt zerstreut werden, so antwortet ihm die zartfühlende Frau: „Charakter ist erblich; will daher der Leser den meinigen kennen lernen, so muß er zuerst jenen meines Vaters studiren rc.“ ..., denn „es gibt auch eine Erblichkeit der Eigenart“. Der Leser also weiß, was er in den noch übrigen fünfzehn Bänden der Selbstbiographie zu erwarten hat, denn George Sands Leben ist nur eine Entwicklung der „ererbten Eigenart“! Eines aber sei gleich zu Anfang bemerkt: wenn eine Frau so weit in der Niederträchtigkeit zu gehen wagt, nach dem Beispiele Chams die Blößen und die bis dahin völlig unbekannten Fehler ihrer Eltern vor dem skandalsüchtigen Publikum an den Pranger zu stellen, so möchten wir die Mutter oder den Vater sehen, welche die Werke einer so gemeinen Frau in den Händen ihrer Kinder dulden. Diese Verhöhnung des vierten Gebotes ist ein furchtbar treuer Gradmesser der Sand'schen Moralität und der Fluch ihres verlorenen Lebens.

Mehr zu bedauern, als ihre Abstammung, war für die kleine Aurora Dupin die schon frühzeitig beginnende Erziehung. Das Kind war voreilig entwickelt. Mit vier Jahren konnte sie bereits lesen, und wollen

wir ihren Memoiren glauben, so stellte sich bereits seit dieser Zeit die Liebe zum Romane ein. Zwischen vier Stühlen eingepfercht spielte sie „Ofen", und während das Stroh der Sitze zerzaust wurde, erzählte sie sich selbst endlose Geschichten, welche die Mama „ihre Romane" nannte und ausspinnen half. An eine gläubig-fromme Erziehung war nicht zu denken. Wer sollte sie dem Kinde geben?

Der Vater lebte nicht mehr; in Folge eines Sturzes vom Pferde war er bald nach der Geburt seiner Tochter gestorben. Die Großmutter war eine geistreiche Dame in dem Sinne, daß sie sich den Geist der Encyklopädisten zu eigen gemacht hatte. Mit Rousseau hielt sie trotz Revolution und Guillotine am Socialcontract fest und haßte mit Voltaire den Aberglauben des Christenthums. Sie geruhte freilich, das Evangelium „eine ausgezeichnete Philosophie" zu nennen, und ging sogar so weit, den Gottmenschen einer hohen Achtung nicht unwürdig zu halten. „Aber," meinte sie, „auf einem Ball oder im Theater zu sterben, sei besser, als auf einem Bett zwischen vier Kerzen und den scheußlichen Schwarzröcken seine Seele zu verhauchen."

Victoire Delaborde, die Mutter, „ein armes Kind des alten Pariser Steinpflasters", die ihre moralische Erziehung inmitten „erschrecklicher Zufälle" und halsbrechender Sprünge gemacht hatte, konnte keine guten Eindrücke und noch weniger haltbare Grundsätze in dem Herzen des Kindes niederlegen. Sie wird uns von G. Sand selbst als ein rechtes Urbild der Pariser Zigeunerei geschildert, deren Copien sich mehrmals in den späteren Romanen Aurora's gezeichnet finden. Über die Maßen leidenschaftlich, sinnlich, eitel, vergnügungssüchtig, roh, boshaft, dann wieder gutmüthig, zerknirscht, opferfreudig, mildherzig, arbeitsam, war sie immer eine Andere, als man sie zu finden gehofft hatte. Ihren Mann hatte sie abgöttisch geliebt, und diese Leidenschaft hatte etwas Ordnung wenigstens in ihr äußeres Leben gebracht, nach seinem Tode aber wurde Aufregung und Wechsel ein unabweisbares Bedürfniß für die haltlose, aus ihrer natürlichen Stellung herausgerissene Frau. Mit ihrer Umgebung, von der Gräfin Horn herab bis zum letzten Diener, lag sie in beständigem Hader und Zank; in Wohnung, Kleidung, Beschäftigung wurde fast täglich gewechselt. Ein einziges Beispiel aus den Memoiren möge genügen, ihr tolles Treiben zu schildern. „Sie (Victoire) hatte in reifern Jahren noch sehr schöne schwarze Haare. Plötzlich aber fand sie es eintönig und langweilig, so lange immer dieselbe Farbe zu tragen, und nahm eine blonde Perücke. Eine Zeitlang gefiel sie sich

als Blondine, erklärte sich dann aber ärgerlich für einen Flachskopf, und das Kastanienbraun schien ihr schöner. Kurz darauf kam sie zum Aschblonden, dann zum leicht Schwarzen, und es geschah, daß man sie oft an jedem Wochentage mit anderen Haaren erblickte." Daneben machten sich ihre angeborenen socialistischen Ideen in leidenschaftlichen Declamationen gegen die bessere Gesellschaft, besonders die „Comtessen", Luft, und das bisweilen in Ausdrücken, die stark an ihr heimathliches Pflaster oder ihr späteres Lagerleben erinnerten. Das Bild ist nicht geschmeichelt, aber es ist das Bild der Mutter, entworfen von der Hand einer Tochter. Trotz allem dem soll Victoire nach George Sands Aussprüchen eine gründliche Frömmigkeit besessen haben, aber leider war diese Frömmigkeit etwas stark eklektisch. „Ich habe meine eigene Religion," sagt die Mutter in den Memoiren der Tochter; „von jener Religion, die vorgeschrieben ist, lasse ich Manches und behalte auch Manches."

Mit dem Beibehaltenen mag es wohl erbärmlich genug ausgesehen haben, immerhin aber drängte ein letzter Instinkt des christlich getauften Mutterherzens diese Frau, das Wenige des geretteten religiösen Erbtheiles mit dem Kinde zu theilen, und so erfahren wir, daß sie ihre kleine Tochter an ihrer Seite niederknieen und sie mehrere Kindergebete sprechen ließ. Einige Lesungen aus der biblischen Geschichte mit einer oberflächlichen Erklärung sollten das Übrige der religiösen Erziehung leisten. Sonst lernte das Kind schon im fünften Jahre schreiben, las Feengeschichten und studirte griechische Mythologie unter Leitung des alten Hauslehrers Deschartres.

Den traurigsten Einfluß auf die moralische Entwicklung der kleinen Aurora hatte jedoch das gespannte, unhaltbare und ärgerliche Verhältniß, welches hauptsächlich seit dem Tode Moritz Dupin's zwischen der Gräfin Horn und ihrer Schwiegertochter obwaltete. Der Charakter und die Anschauungsweise dieser beiden Frauen war ebenso grundverschieden wie ihr Herkommen, und der Gegenstand, in dem ihre gegenseitige Liebe sich einzig traf, mußte auf die Dauer selbst zum Grunde der Eifersucht werden. Unangenehme Auftritte, oft gar in Gegenwart des Kindes, waren nichts Seltenes mehr, und das gemeinsame Leben wurde beiden Frauen unerträglich. Endlich gelang es 1811 der Dazwischenkunft eines Priesters, die Schwiegertochter zu bewegen, mit einem Jahrgehalt nach Paris zu gehen, um dort der Erziehung einer anderen, illegitimen Tochter obzuliegen. Aurora sollte bei der Großmutter bleiben, aber trotz ihrer Jugend fühlte sie das Unnatürliche ihrer Umgebung und

suchte während ihres gelegentlichen Aufenthaltes mit der Gräfin in Paris täglich die Mutter heim und ging mit ihr spazieren — wenn wir der unwahrscheinlichen Erzählung der Memoiren glauben wollen. Allmählich jedoch scheint das Kind sich an die Großmutter gewöhnt zu haben, und nach ihrer baldigen Rückkehr von Paris nahm der Unterricht in Nohant unter Deschartres' und der Großmutter Leitung seinen nunmehr ruhigeren Fortgang. Aus Liebe zur „bonne maman“ (Großmutter) studirte Aurora die langweiligsten Sachen: Latein, Metrik, Arithmetik u. s. w., während sie mit Lust und Geschmack die Geschichte, Geographie, Literatur und besonders Musik betrieb.

Mit zwölf Jahren begann sie ihre Träume niederzuschreiben, was der Großmutter Freude machte, während die Mutter sie darum bespöttelte. In diese Zeit fällt auch die erste Idee des „Corambé, mon grand roman inédit“, den das Mädchen viele Jahre mit sich herumtrug und wachend und schlafend weiter träumte. Die voltairianische Religionswüste mit ihrem sophistischen Samum und ihrem sarkastischen Flugsand genügte dem erwachenden Seelenleben des Kindes nicht. In der gottesleeren Öde des Rationalismus mag ein blasirter, entsafteter Lebemensch sich heimisch zu fühlen glauben, die natürliche Ahnung des demüthigen Kindes verlangt mehr, und sein Instinct führt es eher zur Erfindung eines Gottes als zur Annahme der ihm vorgekauten Läugnung desselben. So ging es auch der Enkelin der voltairianischen Gräfin Horn. Sie machte sich einen romanhaften Gott zusammen, den sie Corambé nannte. Es war dieß eine Verquickung christlicher Majestät und Güte mit heidnisch sinnlicher Schönheit und Schwäche. Corambé war gutmüthig und daher verkannt und verfolgt. In einem Dickicht des Schloßgartens, an dem grünsten, lauschigsten Plätzchen, fand Aurora eine Grotte, die ihr wie geschaffen schien, ein Tempel ihrer neuen Gottheit zu werden. Ein Altar ward errichtet, täglich brachte sie dorthin frische Blumen, Seufzer und glühende Träume, und da ihr das Opfer lebender Wesen zu barbarisch dünkte, so trug sie heimlich die Schmetterlinge, Käfer und Vögel, welche sie selbst oder ihre Gespielen ihr fingen, zur Grotte und gab ihnen dort, im Anblick Corambé's, „des guten Geistes der Freiheit und des Schutzes“, die verlorene Freiheit. Es war dem schwärmerischen Mädchen ernst mit diesem Culte, und sie suchte ihn sorgfältig vor Allen zu verbergen. Als man aber eines Tages ihre Corambé'schen Mysterien entdeckte, waren sie dadurch profanirt, und das Ideal schrumpfte zum verächtlichen Kinderspiel zusammen. In tiefer Stille vergrub sie alle Andenken ihrer Religion,

mit dem Vorbehalt freilich, diesen ersten krassen Ausdruck ihrer Einbildung später zu vergeistigen und ihn zum Hauptthema ihrer Dichtungen zu machen.

In das träumerisch-sinnliche Naturleben tritt nun mit einem Male, sozusagen unvermittelt, der Katholicismus mit einem seiner erhebendsten und entscheidendsten Acte, der ersten heiligen Communion. Es ist freilich empörend für ein gläubiges Gemüth, die Art und Weise zu erfahren, wie Aurora, hinweggerissen vom Altar Corambé's, zum Tische des Herrn geführt wird. Da man jedoch gewöhnlich eine schöne Tirade der George Sand zu citiren pflegt, wenn es sich um die Beschreibung einer ersten Communion handelt, so möge hier möglichst getreu die Erzählung dieses Ereignisses einen Platz haben:

„Es war eine noch peinlichere Verlegenheit für meine Großmutter, als für mich. Sie wollte mir keine rein philosophische Bildung geben. Alles, was einer Excentricität ähnlich sah, widerstand ihr, aber trotzdem sie sich der Gewohnheit fügen mußte, die sie im Anfang der Restauration zu diesem Schritt verpflichtete, fürchtete sie doch, meine enthusiastische Natur möge sich einnehmen lassen von dem Aberglauben, den sie über Alles verabscheute. Sie faßte daher den Entschluß, mir zu sagen, ich müsse diesen Act des Anstandes sehr anständig verrichten, mich aber wohl hüten, der göttlichen Weisheit und der menschlichen Vernunft nicht die Schande zufügen, zu glauben, daß ich meinen Schöpfer essen gehe. Meine natürliche Gelehrigkeit that das Übrige. Ich lernte den Katechismus wie ein Papagei, ohne ihn verstehen, aber auch ohne über seine Geheimnisse spotten zu wollen. Mein Entschluß stand fest, das Gelernte weder zu glauben, noch länger zu behalten, wenn nur erst, wie man bei uns sagte, ‚die Geschichte abgethan wäre‘ (l'affaire serait baclée).“ In diesem gotteslästerischen Stile geht es weiter, und der Leser ist auf den Schluß vorbereitet, wo es heißt: „Nachher sprach man mir nicht mehr von Religion, und es war nicht mehr Rede davon, als wäre nichts geschehen!“

Dieselbe „Gewohnheit“, die zu Anfang der Restauration die erste heilige Communion als zum guten Tone gehörig verlangte, forderte auch für die Töchter aus den besseren Ständen eine Pensionatbildung in irgend einem Kloster. Daran mußte die Gräfin beim vorgeschrittenen Alter Aurora's und ihrer wilden Naturwüchsigkeit nun auch bald denken. Die Ausführung dieses Planes wurde durch das „schlechte“ Benehmen des Mädchens beschleunigt. Eines Tages hatte sie mit der Haushälterin

des Schlosses einen derben Strauß wegen der abwesenden Mutter, und ward zur Strafe dafür drei Tage eingesperrt mit der Drohung, am Ende der Strafzeit nach Paris zur liebenswürdigen Mama geschickt zu werden. Darüber freute sich das Mädchen jedoch, und als die Großmutter dieses Gefühl als eine neue Unschicklichkeit betrachtete, enthüllte sie dem dreizehnjährigen Kinde das ganze Vorleben der Mutter! Aurora ward unwillig und entrüstet ob solchen Mangels am allernöthigsten Takt, und die Folge war ein heftiger Zorn gegen die Großmutter, der sich in einer närrischen Ausgelassenheit und unerhörten Trägheit kundgab. Frau Horn-Dupin dachte nun ernstlich an die Entfernung der Enkelin und schickte sie daher in das Kloster der englischen Fräulein (rue des Fossés St. Victor), welches damals in den höchsten Pariser Kreisen im besten Ansehen stand.

Die guten Schwestern hatten ihre liebe Noth mit dem philosophisch gebildeten Fräulein, das kaum ein regelrechtes Kreuzzeichen zu machen wußte. Wir sind natürlich für die jetzt beginnende Erziehungsperiode einzig auf die Nachrichten angewiesen, welche Aurora selbst uns in ihrer Histoire zu geben geruht hat. Nach ihr wurde sie in kürzester Frist der Rädelsführer der Taugenichtse (man nannte sie scherzweise „Kleiner Knabe") und war unerschöpflich in Erfindung immer neuer toller Streiche. Als es den Nonnen schließlich zu bunt wurde, versetzten sie das Mädchen in die Division der Älteren, wo es schon durch den feineren Gesellschaftston der gebildetern Mitschülerinnen gedrängt wurde, von den naturwüchsigen Tollheiten zu lassen. Aurora wurde in der That stiller, wurde fleißig aus Langweile und schrieb in ihrem Fleiße Alexandriner und Novellen, welche ihre Gespielen langweilig fanden wegen der durchgehends frommen Helden (!). An ihrem Jugend-Corambé spann sie im tiefsten Geheimniß weiter, und im tiefen „geistigen Componiren" dieses Lebensromans ward sie ganz nachdenklich und in sich gekehrt. Und so nahte sie sich unbewußt ihrer „Bekehrung". Eines Abends, am Anfang des zweiten Schuljahres, spazierte sie im Kloster umher, nachdenkend über die zweckmäßigste Verwerthung der freien Zeit. Kein Streich will ihr zusagen, keine Thorheit gefallen — soll sie nicht zur Abwechslung einmal in die Kirche gehen? Sie tritt ein, und überwältigt durch die Neuheit dieses Schrittes, beginnt in ihr eine innere Aufregung und sie empfindet eine geheime religiöse Bewegung der Seele. Elf Tage nachher, am 15. August, empfing sie die heilige Communion, und zwar wie es scheint mit vollem Glauben und wahrer Andacht. Dieser Tag ersetzte

ihr den Festtag der ersten Communion und erschien ihr als der schönste Augenblick ihres Lebens. Nun ward sie fromm ohne Aufregung und Scrupel, aber mit einer großen heißen Leidenschaftlichkeit, einer „heiligen Krankheit", wie sie es später nannte. Dabei schloß sie sich immer mehr von ihren Gespielen ab, schwelgte in Gefühlen und Träumereien und griff überhaupt die ganze Frömmigkeit von der poetisch-sinnlichen Seite an. Ihr Beichtvater [1] bemerkte diesen Trug des bösen Feindes und gab ihr daher den guten Rath, sich zu erheitern und im Geiste des Glaubens zu erholen. Das that sie denn auch und wurde für ihre Gefährtinnen und die Nonnen des Klosters die Seele aller Unterhaltung. Sie arrangirte Komödien nach Molière'schen Ideen, und fühlte dabei, wie sie sagt, „das unbeschreibliche Wohlbehagen, welches der Jesuitismus jedem Wesen nach seinen Neigungen und Fähigkeiten zu geben weiß". Das Leben gefiel ihr so gut, daß sie den Entschluß faßte, nach Beendigung der Lehrjahre selbst den Schleier im Kloster zu nehmen.

Die Großmutter hatte mit ängstlicher Sorgfalt die geistige Entwicklung ihrer Enkelin verfolgt und begann ernstlich zu besorgen, es möchte doch schließlich zu dem von ihr so verabscheuten Aberglauben kommen. Um jedem Unheil vorzubeugen, rief sie daher Aurora nach Nohant zurück, suchte sie von ihren Klostergedanken zu zerstreuen und sprach zum größten Leidwesen des Mädchens von einer Verheirathung. Aber keines der in Aussicht genommenen Eheprojecte kam zur Ausführung, das war schon ein zeitweiliger Trost für Aurora, die noch immer den Gedanken an das Kloster nicht aufgeben konnte. Die Zeit

[1] Wir möchten daran zweifeln, ob jener Beichtvater ein Jesuit gewesen, da dieser Klosteraufenthalt George Sands in das Jahr 1818 fällt und die Gesellschaft Jesu erst im Jahre 1814 wieder hergestellt wurde, also sicherlich nach vier Jahren noch nicht so viel Mitglieder zählte, um die weniger dringende Stelle eines Beichtvaters in einem Institute zu besetzen. Was übrigens George Sand dem ihrigen zum Vorwurf macht, daß er sie nämlich nach „ihren Neigungen und Fähigkeiten" behandelt habe, muß jedem vernünftigen Menschen als höchst natürlich und weise vorkommen. Seelenleitung ist keine Spalierbaumzucht, und wie Gott nicht alle Charaktere gleich geschaffen hat, so verlangt er auch nicht von Allen dieselbe Form der Vollkommenheit. Einfach absurd ist der folgende Ausspruch derselben Frau: „Der Jesuitismus," sagt sie, „ist eigentlich nur eine klug organisirte Ketzerei, ein Mittel, mit der Kirche und mit Gott im Frieden zu leben, ohne seine Persönlichkeit zum Opfer zu bringen." Wenn dem so wäre, dürfte der kluge Jesuitengeneral bald eben so viele und noch etwas mehr Ordensmitglieder zählen, als das deutsche Reich Unterthanen hat. Wer möchte auch nicht nach jesuitischem Recept mit Gott und der Kirche in Frieden leben, ohne seine theure Persönlichkeit mit ihren liebenswürdigen Fehlern zu opfern!

und die neue Umgebung sollten jedoch rasch diese zarten Keime des besseren Ichs in ihr ersticken und sie, um eine verscherzte Gnade schuldiger, um so tiefer in das Unglück eines gottfremden Lebens stürzen.

Man hat viel, in gutem und bösem Sinn, über die vorgebliche „Bekehrung" Aurora's geschrieben. Einige halten die ganze Erzählung für einen Roman der romanseligen Frau. Das glauben wir nicht, dafür enthält die Schilderung viel zu viel psychologisch tiefe Bemerkungen, die nur Jener wiedergeben kann, der sie an sich oder Anderen beobachtet hat. Andere betrachten die ganze Angelegenheit als eine nothwendige Folge der klösterlichen Umgebung, des Einflusses der Nonnen auf eine jugendlich lebhafte Phantasie, und meinen, die ganze Bekehrung sei eben eine wirklich erlebte, aber schwärmerisch religiös umgedichtete Corambé-Geschichte. Vieles mag in der That natürliche Zuthat des Mädchens, krankhafter Auswuchs der Phantasie und vor Allem Blendwerk des Satans gewesen sein, aber wir halten dafür, daß der ganzen Begebenheit eine übernatürliche Gnadenführung zu Grunde lag, daß ihre Rückkehr oder vielmehr ihr Glaubenserwachen ernstlich gemeint und aufrichtig war. Daß Gott sich dabei der äußeren Umstände und ihrem feurigen Charakter anpaßte, ist in der christlichen Ascese eine zu elementare Erscheinung, als daß wir bei ihrer Erklärung zu verweilen hätten. Sicher hätte das Mädchen Aurora bei ihrem Austritt aus dem Kloster nicht den Satz gedacht, den die spätere Madame Sand über jene Periode schrieb: „Krasse Unwissenheit, eine überreizte Einbildungskraft und ein erschlaffter Wille waren die Mitgabe des Klosters."

Der nunmehr beginnende Selbstunterricht sollte das Fehlende der weltmännischen Bildung rasch und gründlich ersetzen. Wegen der Kränklichkeit der Großmutter war die Sechzehnjährige meistens Herrin ihrer Zeit und ihres Willens. Das benutzte sie reichlich. Bis tief in den Tag hinein wurde geschlafen, dafür die Nacht „studienhalber" durchwacht, eine Gewohnheit, welche sie auch später so lang als möglich beibehielt. Tägliche Spazierritte in Begleitung von zwei mächtigen Hunden, Turnübungen, Jagd u. s. w. wechselten mit den selbstgewählten Studien. Die Erscheinung der wilden Schloßjungfer nach dreijähriger Abwesenheit brachte die stille Umgebung von Nohant in Aufregung. Ein förmlicher Sagenkreis bildete sich dort um ihr Wesen und pflanzte sich von Mund zu Mund anwachsend nach Paris und um die Welt fort. „Sie beschwor Geister," hieß es, „schoß mit Pistolen nach Hostien, ritt in die Kirchen hinein, hetzte ihre Hunde auf wehrlose Kinder" u. s. w. Das war

freilich zu arg übertrieben, aber im Innern des verwahrlosten Wesens sah es dafür in der Wahrheit um so trauriger aus. Ihre Studien bestanden meistens in Lectüren, und ein eigenthümlicher Schwindel ergreift selbst ein solides Gehirn bei dem bunten Durcheinander ihres wissenschaftlichen Küchenzettels.

Als Kinderspeise ekeln sie bereits die Erzählungen der d'Aulnoy und de Genlis an, Homer begeistert sie nicht mehr, Clorinde ist nur noch eine verblaßte Erinnerung. Die Nachfolge Christi[1] und das neue Testament werden ihr zuwider durch Lesung eines anderen frommen Buches, das ihr, wie sie berichtet, ein Priester geliehen, um ihren Glauben zu befestigen. Wenn das wahr ist, so hatte der wohlmeinende Pfarrer von Châtre einen unglücklichen Gedanken, als er ihr zu diesem Zwecke „den Geist des Christenthums" von Chateaubriand gab. Der Eindruck, den dieses phantastische Werk auf die phantastische Leserin machte, zeigt nur zu deutlich, daß es kein Buch für die Jugend ist. Immer „einen Roman im Kopfe", schwelgte sie in den seligsten Gefühlen. Sie glaubte sich gefeit gegen allen bösen Zauber, und hielt sich sogar für verpflichtet, künftig Alles zu lesen, Alles zu studiren, alle Philosophen, alle Profanen und alle Ketzer, in der süßen Gewißheit, in allen Irrthümern die Bekräftigung und das Gewähr ihres Glaubens zu finden. Von diesem Studium sollte dann auch die Entscheidung ihrer Lebensfrage abhängen, „ob sie zum Leben der Welt sich wenden solle oder zum freiwilligen Tode des Klosters". Und nun begann der philosophische Hexentanz. Locke, Mably, Condillac, Bacon, Montesquieu, Shakespeare, Bossuet, Leibniz, Aristoteles, Pascal, Montaigne, Alles gibt sich brüderlich die Hand. Einer nach dem Anderen tritt vor das gelehrte Fräulein, wie es eben der Zufall, ihre Laune oder Neugier wollte. Freilich hatte die Großmutter in einigen Werken die eine oder andere Stelle als unlesbar bezeichnet, im

[1] Sie nennt die „Nachfolge Christi" das Recept „einer vollständigen Vernichtung des Verstandes und Herzens in Aussicht der persönlichen Rettung" und findet daher in diesem wunderbaren Buche „die Lehre eines abscheulichen Egoismus". Natürlich findet sie es mithin „tödtlich für die Seele eines Jeden, der nicht mit den Pflichten des menschlichen Lebens gebrochen hat"; und kurz bezeichnet sie es als „ein Buch, erhaben und dumm zugleich, das wohl Heilige hervorzubringen weiß, aber keinen Menschen"! Solche Ausdrücke lassen in ihrer flegelhaften Verbissenheit auf unterdrückte Gewissensbisse schließen und zeigen leider nur zu klar, daß ein gut Theil Bosheit in dem späteren Wesen der unglücklichen Frau zu finden ist.

Übrigen aber dem Studieneifer der Enkelin alle Thüren ihrer Bibliothek geöffnet. Wie Aurora las, sagt sie uns selbst. Um Metaphysik kümmerte sie sich niemals — ihr alter Hauslehrer hatte sich umsonst abgemüht, ihr einen Brocken Logik beizubringen — sie las daher bloß mit dem Gefühl. Das Ergebniß dieser Lesungen konnte somit auch bloß eine gährende Sündfluth von sentimental angehauchten Begriffsverwirrungen bilden, die ihr selbst unbegreiflich und unverdaulich wie Mühlräder im Kopfe herumliefen. Da fiel ihr zum Unglück ein Auctor in die Hände, der ihr all' das Ungeordnete sammeln, das Trübe klären, das Unverstandene zur Einsicht bringen sollte. Dieser Auctor war kein anderer als Jean Jacques Rousseau, der furchtbarste und zugleich einschmeichelndste und beredteste der Sophisten, wie ihn Donoso Cortes nannte. Rousseau hat die Sand gemacht.

Mit Rousseau, der für sie immer „der Mann der Leidenschaft und des Gefühles" bleiben wird, hatte das Mädchen sein eigenstes Ich gefunden; sie, die sich sonst von Keinem einnehmen ließ, bei Rousseau erklärte sie sich gefangen, oder, wie sie es malerisch ausdrückt, „angebissen" (entamée). Und so nahm sie ein Stück nach dem anderen dieses vielgeliebten Meisters in sich auf. ‚Emil', das ‚Glaubensbekenntniß', die ‚Briefe vom Berge', den ‚Socialcontract', die ‚Reden' und das Übrige, Alles sprach zu ihrer Seele, sie verstand Alles — weil sie Alles fühlte. Sie verglich ihn mit Mozart — seine Sprache und „die Form seiner Schlüsse bemächtigten sich ihrer wie eine erhabene lichtvolle Musik einer großen Sonne"!? Sie wurde Rousseau's Schülerin in der Politik, und seine Religion schien ihr der Ausbund alles Christenthums — „Jean Jacques wurde der Anhaltspunkt ihrer geistigen Arbeiten".

Es ging während dieser Studien der Enkelin immer mehr zu Ende mit der Großmutter. Und als diese endlich gestorben war, wurde Aurora Herrin von Nohant, mit der Bedingung freilich, daß die Mutter auch fernerhin von der Erziehung ihrer Tochter fernzuhalten und durch einen Vormund zu ersetzen sei. Die Finklerstochter ärgerte das, sie suchte Recht beim Richter und erlangte wirklich nach einigen Skandalscenen auf Kosten der im Grabe ruhenden Gräfin Horn die Nichtigkeitserklärung jener Testamentsbeschränkung. Sie brachte es sogar dahin, daß ihre Tochter sie nach Paris begleitete, als sie derselben weder das Kloster, noch den Aufenthalt in Nohant erlauben wollte. Es beginnt nun im Leben des Mädchens und in ihren Memoiren eine Reihenfolge widerlicher Scenen, deren ausführliche Darstellung einen Recht-

fertigungsgrund wohl schwerlich haben dürfte. Bei den Charakteren der Mutter und Tochter war es nicht anders möglich, als daß ein Zusammenleben nichts weiter denn ein gegenseitiges Hetzen und Jagen, fieberhaftes Umschlagen von Haß in Liebe, Argwohn und Eifersucht wurde, dem auf die Dauer Keine von Beiden gewachsen war. Aurora hielt schließlich ihre Mutter für wahnsinnig, und überdrüssig eines solchen Lebens, dachte sie wieder an die friedlichen Klostertage, weßhalb sie auch die sich mehrenden Heirathsanträge kurzweg abschlug. In ihrem Studium — das heißt der ihr sympathischen Lectüre Rousseau's, suchte sie philosophischen Trost, bis ihr schließlich ein anderer Ausweg angeboten wurde, indem die Mutter sie für einige Monate auf das Land schickte. In Plessis bei Melun, im Kreise einer freundlichen, stillen Familie, athmete Aurora auf; sie unterbrach sogar ihre Lesungen, um an der häuslichen Thätigkeit der Frauen, den Spielen der Kinder und den Spazierritten der Männer regen Antheil zu nehmen. Nach dem aufgeregten Geistesleben war die jetzige etwas bäuerlich reelle Umgebung eine wahre Wohlthat. Aurora ward ruhig, und selbst der entscheidende Schritt, den dieser Aufenthalt herbeiführen sollte, läßt sie ziemlich kalt und besonnen. In Plessis lernte das siebzehnjährige Mädchen ihren künftigen Gatten kennen, Herrn Casimir Dudevant, den natürlichen Sohn eines wohlhabenden pensionirten Obersten, dessen ruhiges Wesen und positiver Charakter ihr gefiel. Nach einigen aller romantischen Leidenschaftlichkeit baren Wochen hielt Dudevant um ihre Hand an und erhielt sie. Die Mutter der Braut kam auch schließlich von ihrer wetterwendischen Bizarrerie zurück und gab ihre Einwilligung zu einem allem Anscheine nach glücklichen Eheverhältniß. Man hat viel über die Beweggründe geschrieben, welche Aurora zu diesem Schritt und zur Wahl dieses Mannes gedrängt haben. Man suchte all' das nachherige Elend zu entschuldigen, indem man behauptete, es sei eine Zwangs- oder Convenienzehe gewesen. Diese Erklärung ist unhaltbar: die Großmutter war todt und die Mutter von Anfang nicht für diese Partie, es war also wohl der freie Wille Aurora's. Ein bei ihrem Charakter leicht erklärlicher Anfall jugendlicher Leidenschaftlichkeit für die Person Dudevant's war jedoch auch nicht der Grund, ihm ihre Hand zu geben, sondern etwas viel tiefer Liegendes, für ihre überlegene Natur viel Gefährlicheres. Sie wollte Veränderung ihrer abhängigen Lage, Selbstständigkeit gegenüber der Mutter — sie wollte auch eine Frau werden und mitmachen, was einmal zum Leben gehört. Und daß sie in dieser Aussicht dem ruhigen,

fast kalten, ihr keineswegs geistig ebenbürtigen Dudevant vor allen Bewerbern den Vorzug gab, ist kein psychologisches Räthsel mehr. Aber eben wegen dieser unnatürlichen Ruhe des Brautstandes, welche von jeder tieferen Herzensverbindung vollständig Abstand nahm, drohte die Ehe um so sturmvoller zu werden. Selbst ohne irgend welchen tragischen Zwischenfall mußte es von der Stunde an zwischen den Gatten zu einer unüberbrückbaren Kluft führen, wo Eines beim Anderen geistige Befriedigung oder auch nur herzliches Verständniß und Seelenharmonie zu suchen beginnen würde. Und nachdem somit Aurora's Jugend durch die Schuld ihrer Eltern viel mehr noch als ihre eigene jener Ruhe und Seligkeit, jenes stillen verklärenden Glückes entbehrt hatte, welches ein vom Glauben getragenes, auf gegenseitige Hochschätzung und Liebe gegründetes Familienleben zu bieten pflegt, sollte ihr auch künftighin und zwar durch ihre eigene Schuld das Ideal einer christlichen Ehe zu einem widrigen Zerrbild häuslicher Zänkerei und öffentlicher Skandale zusammenschrumpfen. Eben darum aber ist es so äußerst wichtig, das Leben der Schriftstellerin zu kennen, weil gerade dieses Leben den besten Maßstab für die Tragweite und Bedeutung ihrer Werke abgibt.

Wie darf es bei dieser Frau, welche weder ihre Eltern noch ihren Mann jemals hat achten noch lieben können, die als Kind, Weib und Mutter in dem Ausnahmsfalle unnatürlicher Verhältnisse stand und mithin den normalen Zustand einer glücklichen, weil gläubigen Ehe nicht kannte, wie darf es bei ihr noch Wunder nehmen, daß sie mit der bestehenden Familie, der bestehenden Ehe unzufrieden ist und nach ihren träumerischen Corambé'schen Erinnerungen und Herzenswünschen einen neuen Zustand der Dinge herbeiführen möchte? Aber wer möchte auch zu einer solchen Frau gehen, um Rath und Aufschluß über Dinge zu verlangen, welche sie nie gekannt hat? Daß George Sand grundschlecht und bitterfalsch von Ehe und Familie redet, ist natürlich; unbegreiflich nur ist es, daß vernünftige Leute sie in einem Punkte mitreden lassen, von dem sie nicht das ABC versteht. „Ich halte die Gesellschaft für verloren, ich finde sie hassenswerth, und es ist mir unmöglich, anders zu sprechen. Und bei dieser Überzeugung werde ich niemals andere Bücher schreiben, als solche, die man für schlechte und gefährliche halten wird, und die es vielleicht auch sind.“[1] So urtheilt George Sand selbst über die Quelle und die Wirkung ihrer Schriftstellerei, und hätte sie

---

[1] Brief an St. Beuve.

am Schlusse ihres Satzes statt „vielleicht“ „ganz gewiß“ gesagt, so müßten wir denselben als höchst logisch aus ganzer Seele unterschreiben.

Der 27jährige Baron und die 18jährige Braut feierten am 22. September 1822 ihre Hochzeit und schlugen dann auf dem großmütterlichen Schloß Nohant ihren Wohnsitz auf. Die junge Frau begann damit, eine lange Abhandlung über die Moralität der weiblichen Handarbeiten zu schreiben, gleichsam um sich für dieselben zu begeistern oder ihrer Umgebung doch wenigstens zu zeigen, wie eine geistreiche Dame Alles mit Geist zu verrichten weiß. Nebenbei suchte sie sich auch in die Wirthschaftsführung hineinzuleben, was ihr ebenso wie die Handarbeit etwas gänzlich Neues war. Während des folgenden Sommers ging sie nach Paris, wo sie am 30. Juni einen Sohn, Maurice [1], zur Welt brachte. Für den Winter kam sie wieder nach Nohant zurück, und man sollte glauben, mit dem Kinde sei auch der Engel der Familie in das Schloß eingezogen, aber mit nichten. Das erste Jahr hatten die Gatten still nebeneinander gewohnt und gewirthschaftet, jedes ging seiner Wege. Aber verstehen konnten sie sich niemals. „Wir zankten nie,“ sagt G. Sand, „im Gegentheil, ich bemühte mich stets, mit seinen Augen zu sehen; aber kaum hatte ich mich mit seinen Ideen in Übereinstimmung gesetzt, so fand ich mich mit mir selbst in Widerspruch und verfiel in eine unaussprechliche Traurigkeit. — Ich sprach ihm nicht von meinen inneren Kämpfen, er hätte von einer Seelenangst, die er nie empfunden, nichts verstanden.“ Der Baron lebte vollständig als Landjunker und Großbauer. In seinen Ställen standen die feinsten Merinos, die stärksten Stiere, die Ländereien des Gutes bis zum Park einschließlich wurden einer neuen Bebauungsmethode unterworfen, so daß die Frau zu ihrer größten Trauer ihre Umgebung ganz verändert fand. Es wirft kein zu günstiges Licht auf ihren Charakter, wenn sie, die damals Mutter war, durch so unbedeutende Gründe zu einer wahren Verzweiflung gebracht wurde. „Ich ward verwirrt, und ohne Nachdenken, ohne das Bewußtsein eines gegenwärtigen Übels, fühlte ich mich zermalmt von einem neuen Ekel am Leben. Eines Morgens beim Frühstück füllten meine Augen sich unwillkürlich mit reichen Thränen. Meinen Gatten nahm das wunder. Ich konnte ihm nichts erklären, ich konnte ihm höchstens sagen, daß ich schon mehrmals ähnliche grundlose Anfälle von Ver-

---

[1] Es ist dieß der unter dem Namen Maurice Sand bekannte Schriftsteller und Maler, welcher viele Werke seiner Mutter illustrirte.

zweiflung gehabt hätte, und daß ich wohl ein schwaches oder verrücktes Gehirn haben müsse. Und das war dann auch seine Ansicht . . ."

Die Wirthschaftsführung der jungen Hausfrau ergab schon im ersten Jahre ein Deficit von 4000 Francs, sie sah sich deßhalb genöthigt, die Handhabung der häuslichen Finanzen vollständig in die Hände ihres Mannes zu legen und leistete selbst Verzicht auf die 1500 Francs Toilettengeld, die ihr jährlich zugesichert waren. Einige Reisen, besonders der Badeaufenthalt in den Pyrenäen, unterbrachen ihre häusliche Trauer auf einige Monate, aber die Spannung zwischen den Gatten wurde immer größer. Im September 1828 kam ihr zweites Kind, ein Mädchen, zur Welt, das den Namen Solange, der Schutzpatronin des Berri, erhielt. Aber auch diese neue Mutterfreude konnte das tiefgewurzelte Übel nicht heilen, und darum sann die unglückliche Frau auf anderen Trost. Sie wurde melancholisch und begann nachzudenken über die Ungerechtigkeiten in der menschlichen Gesellschaft. Während Baron Dudevant seiner Landwirthschaft nachging und mit jenen Leuten verkehrte, die er nach seinem Geschmacke fand [1], sammelte die Frau im Schlosse um sich einen Kreis von Freunden und Freundinnen, die sie besser verstehen konnten als ihr Gemahl. Unter diesen Freunden waren es besonders zwei, die einen größeren Einfluß auf sie ausübten, Jules Sandeau und Néraud (Le Malgache). Der Erstere studirte damals in Paris die Rechte und besuchte während der Ferien das in der Nähe seiner Heimath gelegene Nohant. Mit ihm unterhielt sich Aurora über Kunst und Literatur, las ihm ihre Versuche vor und klagte ihm ihr geheimes Leiden. Und als der arme junge Mann wieder nach Paris zog, war es aus mit seiner Ruhe und seinem Frieden — und bald werden wir ihm auf einem neuen Theater wieder begegnen. Néraud, der in der Sand-Literatur unter dem Namen Le Malgache bekannte Botaniker, fand ebenfalls die Lage der jungen „unverstandenen Frau" höchst bemitleidenswerth und weihte sie zu ihrer Zerstreuung in die Wissenschaft der Pflanzenkunde ein. Dieser Verkehr, welcher zum Theil den „Lettres d'un voyageur" (Lettres à propos de

---

[1] Wenn die „Histoire de ma vie" mit besonderem Nachdruck von der Grobheit und der Trunksucht des Berry'schen Landadels redet, so macht sie keineswegs eine Ausnahme für den Baron Dudevant und den natürlichen Bruder der Erzählerin, der ebenfalls mit der Familie auf Nohant lebte. Sie waren „prächtige Bursche", so oft noch „saftige Weine" oder „salzige Gerichte" ihren Durst erregten. Leider aber wehte im Berry meistens der [illegible], und für die salzigen Gerichte war anderweitig schon gesorgt.

botanique) zu Grunde liegt, bietet des Liebäugelns mit einer furchtbaren Leidenschaft zu viel, als daß wir weiter darauf einzugehen hätten. Die „Eifersucht" des Mannes bewog den Malgache, Nohant zu verlassen und „Blumen an der Quelle von Vaucluse zu suchen und mit Petrarka um Laura zu klagen". Es ist ein unzweideutiges Zeugniß des ganz eigenthümlichen Zartgefühls der Mad. Sand, solche Erbärmlichkeiten ihres eigenen Lebens den skandalsüchtigen Lesern sub rosa zu beichten.

Nach den Vorfällen mit dem Botaniker und nach einigen anderen unangenehmen Auftritten duldete es die Baronin nicht länger in der Nähe und Abhängigkeit ihres Gatten. Sie machte ihm daher eines Tages den Vorschlag, er möge seine Zustimmung zu folgender Theilung geben: Sie würde mit der Tochter Solange abwechselnd je drei Monate in Paris und je drei in Nohant zubringen, Maurice solle unter Aufsicht des Vaters vom alten Hofmeister erzogen werden; ihr contractlich zugesichertes Toilettengeld (1500 Francs) möge ihr in monatlichen Raten bezahlt werden, und da diese Summe für ihren und ihrer Tochter Unterhalt nicht genüge, so wolle sie durch Schriftstellerei das Übrige erwerben. Der Baron, dem die ganze Sache nur als eine Weibergrille vorkam, willigte ein, und während des Winters 1831 wanderte die künftige Schriftstellerin mit ihrem dreijährigen Töchterlein zur Hauptstadt.

Wegen der Beschränktheit ihres persönlichen Budgets und in dem Wunsche, eigene, vom Herrn Gemahl unabhängige Einnahmequellen zu besitzen, hatte Aurora Dudevant sich schon während ihres Aufenthaltes in Nohant mit kleinen Industrien abgegeben. Sie hatte Bilder auf Nippsachen gemalt und andere Arbeiten gefertigt, aber ohne den von ihr gewünschten pekuniären Erfolg. Nun wollte sie es mit der Schriftstellerei versuchen. Sie erzählt selbst, sie habe bemerkt, daß sie rasch, andauernd und ohne besondere Mühe schreiben könne, daß es ihr weder an Gedanken noch auch an genügender Menschen- und Weltkenntniß fehle. Die Ermuthigung des jungen Sandeau hatte ihr auch nicht gefehlt, sie glaubte mithin wenigstens auf den Erfolg des Geldes, wenn auch nicht auf jenen des Ruhmes rechnen zu können. Und so ward die Baronin Aurora Dudevant zur Schriftstellerin George Sand.

(Fortsetzung folgt.)

W. Kreiten S. J.

Recensionen.

Friedrich Leopold Graf zu Stolberg, seit seiner Rückkehr zur katholischen Kirche. 1800—1819. Nach dem bisher noch ungedruckten Familiennachlaß dargestellt von **Johannes Janssen**. Mit Stolbergs Bildniß. Freiburg i. Br., Herder, 1877. 8⁰. XX u. 516 S. Preis: *M.* 6.

Die letzten 19 Jahre des Grafen Fr. Leop. Stolberg, sein reiches, freies, rüstig voranschreitendes Geistesleben im Schooß der katholischen Kirche, sein segensvolles väterliches Walten im Kreise einer echt deutschen, echt christlichen Familie, sein bedeutsames Wirken als christlicher Schriftsteller und Wiederbeleber kirchlichen Lebens in Deutschland — Alles zum ersten Male vollständig, quellenmäßig dargestellt, meist mit seinen eigenen Worten, aus dem bisher noch ungehobenen Schatz seiner umfangreichen Privataufzeichnungen und Correspondenzen, dargestellt von einem der tüchtigsten Geschichtsforscher und Geschichtschreiber der Gegenwart, der, den weiten Stoff völlig beherrschend, in anspruchsloser Bescheidenheit hinter denselben zurücktritt, um die Biographie zu einer Selbstbiographie Stolbergs werden zu lassen, — das ist in Kürze der eigenthümliche Inhalt, Werth und Reiz des vorliegenden Buches. Aus beinahe 3000 Briefen des Familiennachlasses hat der Verfasser die werthvollsten und wichtigsten ausgewählt, sorgfältig geordnet und durch biographische Notizen zu einem lebensvollen Ganzen verbunden, in welchem die unparteilichste Objectivität der Geschichte mit dem anziehenden Reiz unmittelbarer, vertraulicher Mittheilung an uns herantritt. Den ersten Theil von Stolbergs Leben verspricht uns Dr. Janssen, favente Deo, nach Vervollständigung des nöthigen Materials im Laufe des nächsten Jahres zu schenken. Für den zweiten Theil hatte er alles Erforderliche beisammen, und wir können das Hysteron-Proteron nur als ein sehr glückliches betrachten, da es bisher nicht so sehr der protestantische als vielmehr der katholische Stolberg war, der von der Geschichte und Literaturgeschichte so karg behandelt, wenn nicht todtgeschwiegen und verunglimpft wurde. In dem schönen authentischen Lebensbilde liegt aber nicht nur die beste Apologie des großen Convertiten, sondern auch eine Apologie jenes wahren Fortschrittes und jener echten Geistesfreiheit, welche er durch das vielverleumdete „Opfer des Verstandes" erlangte. Denn unwiderleglich, quellenmäßig wird uns hier das Urtheil des Protestanten Dr. Alfred Nicolovius bestätigt: „Der Friede, den er (Stolberg) aus seinem Glauben schöpfte, die

Gemüthsruhe, welche ihm geworden, und der Strom heiliger Begeisterung, der ihm fortwährend zufloß, gaben seinem Geiste eine so eigenthümliche Kraft, daß Friedrich Schlegel mit Recht behauptete, erst im Katholicismus habe Stolberg ein freies und kräftiges Dasein gefunden."

Der Grundcharakter dieser vita nuova ist wesentlich der eines religiös geheiligten Familienlebens, das ernst und klar die Bilder der bewegten Zeitgeschichte auf seiner ungetrübten Oberfläche spiegelt, reich und segensvoll, wenn auch still und anspruchslos, dieselbe beeinflußt. Literarische, patriotische, kirchliche Thätigkeit — Alles entströmt dem inneren Leben der Familie, und der eigentliche Kern dieses Familienlebens ist Gott. Durchaus treffend wurden deßhalb die reichhaltigen Selbstmittheilungen Stolbergs in folgende vier Bücher gruppirt: I. Familienleben und geistiges Schaffen von 1800—1813 (S. 26—229); II. Vaterländisches: 1. aus der Zeit der Knechtschaft, 2. aus der Zeit der Befreiung, 3. aus der Zeit vereitelter Hoffnungen, 1800—1819 (S. 230—400). III. Arbeiten auf kirchlichem Gebiete (S. 401—455). IV. Aus dem häuslichen Kreise, 1814—1819 (S. 456—510). Die Einleitung bildet eine gedrängte Darstellung der Conversion, ihrer Bedeutung, ihrer Motive. Der vorzüglichste Werth des Buches liegt wohl in den vertraulichen Mittheilungen, Erwägungen, Betrachtungen Stolbergs selbst, welche uns einen vollen Einblick in sein Geistesleben eröffnen, der hauptsächlichste Reiz nicht sowohl in künstlerischer Darstellung oder spannenden Ereignissen, als vielmehr in jenem einfachen, natürlichen Wechsel, den ein lebhafter, alle Bereiche des Lebens und der Wissenschaft umfassender Briefverkehr mit sich bringt. Da sich weder das Eine noch das Andere in einem kurzen Referate wiedergeben läßt, so können wir dem Leser nur eine höchst dürftige Andeutung von dem reichen Inhalt und der reizenden Schönheit dieser classischen Lebensbeschreibung bieten.

Friedrich Leopold Graf zu Stolberg trat am 1. Juni 1800 zu Münster in Westfalen in den Schooß der katholischen Kirche zurück. Die Persönlichkeit des Convertiten, wie die augenblickliche Lage der katholischen Kirche, machten seinen Übertritt zu einem öffentlichen Ereigniß ersten Ranges. Die Kirche war allüberall geknebelt und geknechtet, an Haupt und Gliedern verfolgt; ein Nicolai, Göthe, Herder betrachteten sie bereits als völlig überwunden. Die willkürlichen Philosophien, welche sich aus dem zusammenstürzenden Protestantismus entwickelt hatten, und die „freie, von der Religion emancipirte Kunst" beschäftigten die hervorragendsten und einflußreichsten Geister. Der frommen Protestanten wurden immer weniger und diese zogen sich verzagt in ihr unsichtbares Gefühlschristenthum zurück. Und nun hieß es: Stolberg katholisch! Stolberg, der in allen Kreisen hochangesehene Staatsbeamte, der vor Kurzem noch in Berlin und Petersburg accreditirte Diplomat, der in ganz Deutschland hochgefeierte Schriftsteller und Dichter, der Freund Göthe's und Klopstocks, der begabte, gelehrte, allseitig gebildete, allgemein beliebte, freisinnige Stolberg katholisch! Bei der Lage des Katholicismus, bei Stolbergs allgemein anerkannter Ehrenhaftigkeit und Charaktergröße war es unmöglich, seinem Übertritt Ehrgeiz, Habsucht oder sonstige unehrliche

Motive zu unterschieden. Das Einzige, wovon man zu faseln wagte, ward Gefühlsschwärmerei. Wie unbegründet dieser Vorwurf war, an den auch die gescheidteren Protestanten nicht glaubten, zeigt seine einläßliche Correspondenz über diesen Punkt; alles athmet da Gesundheit und Kraft, verstandesmäßige Klarheit, kindliche Demuth, männliche Energie, duldsame Liebe. So klar wie Lessing erkannte er den äußeren Einsturz des Protestantismus, den allgemeinen Bankerott seiner Theologie, den inneren Widerspruch und die Halbheit seines Wesens. So innig wie Lavater betrauerte er den daraus hervorgehenden Abfall vom Christenthum. Aber anstatt in fruchtlose Klagen auszubrechen oder mit den meisten seiner Zeitgenossen auch die allgemeinen Grundlagen des Christenthums in Zweifel zu ziehen, ermannte er sich, erkannte in der zeitgenössischen, besonders der Kant'schen Philosophie, vollkommen richtig die Dienerschaft des Atheismus, hielt am christlichen Glauben wie an den wissenschaftlichen Grundlagen des Christenthums fest und fragte sich ritterlich geradeaus: Wo ist die von Christus gestiftete unfehlbare Kirche, sein Lehramt, seine Autorität, seine Lehre, seine Nachahmung, sein Kreuz, seine Liebe und sein Glaube? All' das fand er nach siebenjähriger Untersuchung, unter steter Anrufung des heiligen Geistes, in der katholischen Kirche. Mit Mannesmuth verachtete er alle zeitlichen Bedenken, mit der Begeisterung eines tieffühlenden Dichterherzens umfing er die erkannte Wahrheit, mit unbeugsamer Energie folgte er dem Ruf der Gnade. Frau und Kinder folgten seinem heldenmüthigen Beispiele, mit Ausnahme der ältesten, schon verlobten Tochter Maria Agnes.

Stolberg war, als er übertrat, Regierungs-, Consistorial- und Kammerpräsident in Eutin, der persönliche Freund seines Landesherrn, des Herzogs von Oldenburg, und dessen Ministers Holmer. An diese Stellung waren die glänzendsten, angenehmsten Lebensverhältnisse gekettet. Niemand forderte von ihm, sie aufzugeben, Niemand konnte das fordern. Einzig die Rücksicht darauf, seinen Kindern eine vollständig katholische Erziehung und alle Vortheile eines katholischen Aufenthaltes zu sichern, bestimmte ihn nach reiflichster Überlegung dazu, an der Schwelle des einbrechenden Alters (er zählte schon 50 Jahre) freiwillig auf Amt und Würde, auf alle glänzenden und angenehmen Verhältnisse seiner Stellung und — was ihm am härtesten fiel — auf die Nachbarschaft seines Bruders Christian und anderer innig geliebter Verwandten zu verzichten und schon im October 1800 nach Münster überzusiedeln. Hier, im Hause der Fürstin Gallitzin, fand er wenigstens theilweisen Ersatz für die gebrachten Opfer, in dem Freundeskreise der Fürstenberg, Droste-Vischering, Overberg und „all der anderen mit diesen verbundenen trefflichen Menschen, die", schreibt er, „so viel lautere Gesinnung, aufopfernde Liebe, rastlose Thätigkeit, Jeder in seiner Art und in seinem Berufe, besitzen, daß man es wie eine ganz besondere Gnade und als reichen Segen betrachten muß, unter ihnen leben und sich an ihnen erheben und erbauen zu können". So viel ihm am Umgang mit diesen wenigen auserlesenen Freunden lag, so entschieden lehnte er eine Einladung des Erbdrosten von Droste-Vischering ab, sich durch officielle Visiten mit weiteren aristokratischen Kreisen in Verkehr zu setzen. Sein Leben sollte fürder Gott, seiner Familie

und literarischer Thätigkeit gewidmet bleiben. Letztere verschmolz theilweise mit der Erziehung seiner Kinder, die er persönlich in die Hand nahm. Er gab ihnen selbst Religionsunterricht und schrieb zu diesem Zwecke einen Leitfaden nieder. Er unterrichtete seine Söhne im Griechischen, las mit ihnen Plato und Pindar, und ritt täglich mit ihnen aus. Auch auf die Töchter hatte er ein aufmerksames Auge. Und als die Familie im Mai 1801 nach Lütjenbeck auf's Land zog, da freute er sich mit den Kindern an Garten und Wald, an Lämmern und Nachtigallen, an der Kinder Spielgenossen, dem muthwilligen Ziegenbock und am munteren Spiel der Seifenblasen. Wie ein Kind kostete er die unschuldigen Freuden der Natur und begeisterte sich für dieselben wie für die Erinnerungen seiner eigenen Kindheit so herzlich, daß es einem Philister unbegreiflich, einem blasirten Weltling höchst abgeschmackt und kindisch erscheinen wird.

Auch als er an dem jungen Geistlichen G. Kellermann einen trefflichen Lehrer für seine Kinder und einen durch jegliche Tugend ausgezeichneten Hausgeistlichen gewonnen hatte (Juni 1801), hörte er nicht auf, sich an der Erziehung persönlich zu betheiligen. Täglich verwandte er mehrere Stunden darauf, seinen Söhnen und Kellermann die alten Classiker, besonders Plato, Pindar, Sophokles und Aeschylus, zu erklären. „Mit meinen Söhnen Ernst und Andreas," konnte er am 12. Januar 1810 an den jungen Voß schreiben, „habe ich den ganzen Homer wenigstens dreimal, den Pindar einmal, viele Tragödien der drei großen Tragiker, Vieles von Xenophon, Herodot, Plato, auch den Theokrit einigemal gelesen." Auch in die Kirchenväter führte er sie ein, von denen er besonders Augustin überaus hochhielt. Mit den Töchtern las er Klopstock, Milton, Young. „Die Arbeitskraft und die Leichtigkeit der Arbeit des Grafen," sagt Kellermann, „waren mir immer staunenswerth. Die alten Griechen und Römer, die neueren englischen, italienischen und französischen Dichter und Schriftsteller, Philosophie und Geschichte beschäftigten seinen Geist anscheinend in gleich heiterem Spiel, wie die Erzeugnisse seiner eigenen Muse. Dazu kam ein fast täglicher Briefwechsel mit Verwandten und Freunden, — und welch' ein Briefwechsel! Welch' eine Gemüthsfülle in diesen Briefen! Und doch war Alles, was er schrieb, an Kraft und stillnährendem Feuer nicht zu vergleichen mit dem, was er aus voller Seele mündlich in die Seele derer sprach, die sich seines Umganges erfreuen konnten." Das Geheimniß dieser erstaunlichen Vielseitigkeit: Ordnung und Einheit der Studien, multum, non multa, entwickelt er in einem schönen Brief an den jungen Werner von Haxthausen. Der ganze Geist seiner pädagogischen Thätigkeit aber spiegelt sich in dem herrlichen Geleitsbrief an seinen ältesten, 20jährigen Sohn Ernst, der Anfangs August 1803 das Vaterhaus verließ, um in der kaiserlichen Armee „als feuriger Patriot der Sache des Vaterlandes gegen den welschen Unterdrücker zu dienen".

Morgengebet — Abendgebet — Gott vor Augen in allen Reden und Handlungen — täglich eine Viertelstunde betrachtendes Gebet und Abends Gewissenserforschung — Flucht vor Unlauterkeit, Müßiggang und Spiel — Überwindung der Menschenfurcht — kräftige Leibesübung, ernstes Studium,

gediegene Lectüre — Wahrhaftigkeit, Subordination und Nächstenliebe — Flucht des Weltgeistes, Liebe zu Jesus und Gebet — das sind die Kernpunkte dieses köstlichen Geleitsbriefes, das geistige Vermächtniß, an das dieser wackere Vater seinen Vatersegen kettet. Möchte es unauslöschlich in das Herz, in den Geist eines jeden deutschen Jünglings geschrieben sein!

Von den achtzehn Kindern aus seinen zwei Ehen waren 1810 noch fünfzehn am Leben und er konnte fröhlich sagen: „Gottlob, Gottlob, kein einziges mißrathen!" Mit diesem großen Trost verband sich der nicht geringere, bis an das Ende seines Lebens an der Erziehung seiner Kinder zu arbeiten, in diesem heiligen Geschäfte stets neue Jugendkraft zu schöpfen, und indem er ihre jugendlichen Seelen Gott entgegenführte, selbst in der Liebe Gottes zu wachsen. „Meine Freude im Kreise der Meinigen ist mit jedem Jahre größer geworden," schrieb er gegen das Ende seines Lebens, „und der Verkehr Aller unter einander immer herzlicher, ich möchte sagen kindlicher in Genügsamkeit und Einfalt." Und er schilderte thatsächlich sein eigenes Glück in den Worten: „Vielfältig leben die, welche auch im Leben ihrer Kinder leben! Und nicht unwillkommen schleicht sanft das Alter da heran, wo das entschwindende Leben der Eltern gleichsam in die Jugend der Kinder überzugehen scheint, wo dunkelnde Erinnerungen durch fröhliche Hoffnungen ersetzt werden, wo neben ergrauender Abendröthe der Eltern mit jedem Kinde eine Morgenröthe sich erhebt, bis diesen der hellere Tag scheint, und jene von derselben Hand, welcher sie mit Vertrauen ihre Pfleglinge übergaben, sich mit gleichem Vertrauen hinüberführen lassen in das Land der Wahrheit und der Liebe, welches denen nicht ein Gestade in unbekannten Meeren blieb, die schon hienieden nicht zu scheinen strebten, sondern zu sein."

Hatte Stolberg noch kurz nach seiner Conversion Klopstock und Claudius besucht und bewährte er an seinen protestantischen Freunden überhaupt die wahrste Duldsamkeit und Liebe, so war dieß in um so höherem Grade der Fall gegenüber seinen Verwandten, besonders seinem Bruder Christian und dessen Gattin Louise. Mit diesen führte er eine Correspondenz, die fast darauf abzuzielen schien, die persönliche Trennung völlig zu überwinden und sie an seinem gesammten Geistesleben Theil nehmen zu lassen. Hier hat er sich am vollständigsten selbst beschrieben. Hier theilt er seine Gedanken, Entschlüsse, Hoffnungen, Befürchtungen, Wünsche auf's Vertraulichste mit, schildert seine Kinder, ihre Studien, ihre Schicksale; hier führt er gleichsam Buch über seine literarischen Arbeiten und Projecte, hier spiegelt sich seine Lectüre. Aus dem gemüthlichen Rahmen von Familienfesten und Familienereignissen tritt in seinen Urtheilen gleichsam die ganze Literärgeschichte der Zeit hervor; die freundliche Familienchronik wird zum Reflex der großen Zeitgeschichte; da zeichnet sich in der unerbittlichen Consequenz seiner Grundsätze die eben so feste als harmonische Gestalt seines Charakters. O wie ganz anders sieht die Welt von dem Heiligthum dieser gottliebenden Familie aus, als aus Göthe's Theaterherrlichkeit in Weimar!

Die erste literarische Arbeit Stolbergs nach seiner Conversion galt dem Büchlein des hl. Augustin, De vera religione, das er 1801

verdeutschte. 1802 gab er vier Tragödien des Äschylus, nämlich „Prometheus in Banden", „Die Sieben gegen Theben" und „Die Eumeniden" in einer Übersetzung heraus, „die von Schiller dankbar benutzt wurde" und die noch heute von Werth ist. Im Herbst 1803 griff er zu Ossian, erst bloßer Lectüre halber, dann übersetzte er Darthula und entschloß sich bald, den ganzen Ossian mit Verkürzung der Macpherson'schen Noten zu übertragen. Er hatte diese Arbeit kaum beendet, als der damalige Domcapitular Clemens August von Droste-Vischering ihn aufforderte, ein historisch-apologetisches Werk über die Bibel zu verfassen. Diese Aufforderung traf mit seinem persönlichen Wunsche zusammen, etwas zu schreiben, was er seinen Kindern als geistiges Vermächtniß hinterlassen könnte. Die beiden Anregungen verbanden sich. Stolberg ging rasch an's Werk und begann am 2. December 1804 seine „Geschichte der Religion Jesu Christi", darauf berechnet, die durch den ungläubigen Zeitgeist irregeführte und entchristlichte Jugend „zu den wahren lebendigen Quellen des Heils, zum Gehorsam unter den Glauben und zur Liebe der in ihren Lehrentscheidungen unfehlbaren Kirche zurückzuführen". Die Scheu, welche er Anfangs vor dem Umfange des Werkes empfand, verlor sich vor den kräftigen Ermunterungen Overbergs und der Fürstin Gallitzin, welch' letztere indeß die Ausführung nicht mehr erlebte († 27. April 1806). Als er einmal den Plan aufgenommen hatte, wuchs ihm der Muth und er entschloß sich sogar ohne Bedenken, auch die Geschichte des Alten Testaments in den Rahmen des Werkes zu ziehen. Im Februar 1807 war der erste Band vollendet. Von der herrlichen Zueignung an seine Kinder meinte Freiherr von Stein, es sei das schönste christliche Vermächtniß, das er je gelesen. Schien es auch Stolberg manchmal, als ob die unternommene Arbeit seine Kräfte übersteige, so fuhr er indeß rüstig und mit frohem Gottvertrauen darin fort, und fand in derselben reichen Trost in den hoffnungslosen Zeitläuften. Ein Exemplar des ersten Bandes schickte er im December 1807 an den Kaiser Franz, um in ihm nicht so sehr den Monarchen als „den Beschützer der Kirche" zu ehren. Überall machte das Werk großes Aufsehen und fand die günstigste Aufnahme bei Katholiken und Protestanten. Friedrich v. Schlegel, Claudius und Johannes v. Müller sprachen dem Verfasser ihre innigste Befriedigung darüber aus. Wie der wackere „Wandsbecker Bote", so fühlte sich auch der Graf de Maistre ganz besonders von dem fünften Bande gefesselt, in welchem das Leben Jesu Christi behandelt wird. „Ich habe mich," schrieb er im August 1811, „an Stolbergs Leben unseres Herrn und Heilandes bei wiederholter Lectüre wahrhaft erbaut. Es sollte das Werk des edlen Grafen in keiner gebildeten christlichen Familie fehlen; es sollte ein Führer und Leiter der Jugend sein." Ein Führer und Leitstern ward es auch bald nach seinem Erscheinen vielen Convertiten in ihren Zweifeln und Bedenken, in ihren Untersuchungen und Schwierigkeiten. Den Naturphilosophen Steffens zog es mächtig zur Kirche hin, dem Prinzen Adolph von Mecklenburg ward es zum Werkzeuge der Bekehrung. Zahlreiche Katholiken und Protestanten wandten sich fortan um Rath und Hilfe an Stolberg, und sein stiller Familienkreis ward ein Mittelpunkt kirchlicher Erneuerung und regen katholischen Lebens.

Entriß ihm der Tod bald nach dem Hinleben der Fürstin Gallitzin auch seine Freunde Fürstenberg, Landsberg rc., so traten dafür ein Niebuhr, Adam Müller, Friedrich Schlegel, Brentano, Sailer und andere hervorragende Männer in seinen Freundeskreis oder in freundschaftlichen Briefverkehr mit ihm, und der Familienkreis selbst erweiterte sich durch Verehelichung der älteren Kinder. Nur mit Betrübniß sah Stolberg das schöne Münsterland und seine wackeren Bewohner, die er für das glaubenstreueste und sittenreinste Volk Deutschlands hielt, die bisherige politische Selbstständigkeit verlieren. Von der französischen Invasion dieser seiner neuen Heimath ward er insofern betroffen, als französische Späher in den Jahren 1808, 1811 und 1812 ihn nöthigten, seinen Briefverkehr in Bezug auf Politik sehr einzuschränken. Im Jahre 1811 ward er sogar unter strenge Polizeiaufsicht gestellt und verließ Münster auf den Rath seiner Freunde, um in Tatenhausen bei Bielefeld ein freieres und ungestörteres Dasein führen zu können. Vor der Übersiedlung machte er eine kleine Reise nach Karlsbad, wo er noch einmal mit dem alten Göthe zusammentraf. Im November 1816 aber vertauschte er den Aufenthalt in Tatenhausen mit dem Landgut Sondermühlen bei Osnabrück. Hier verlebte er die letzten drei Jahre seines Lebens.

Unrecht hatten die Franzosen nicht, wenn sie Stolberg für keinen Freund ihres Kaisers hielten. Napoleon galt ihm von Anfang an nur für eine glänzende Personification des Unrechts und der Revolution, und keiner seiner Erfolge konnte ihn in seinen Augen legitimiren. Hoffend sah er nach England aus, welches Land allein er von den zerstörenden Maulwurfsarbeiten der Illuminaten noch unversehrt glaubte und in dessen Verfassung er wahre Freiheit auf's Glücklichste mit dem großen Princip der Autorität vereint sah. Nelson war sein Trost, als ganz Europa vor Bonaparte zitterte. Im Herzen wie in seiner Correspondenz, die Schritt für Schritt den öffentlichen Ereignissen folgt, beklagte er unaufhörlich Deutschlands Schmach und Erniedrigung, durchschaute, wie wenige seiner Zeitgenossen, die wahren Ursachen der Knechtschaft. Unbeugsam in den unwandelbaren Rechtsanschauungen, die er innehielt, ward er wenigstens für seinen Freundeskreis ein Bollwerk echter Vaterlandsliebe und echt deutscher Gesinnung — und als Deutschland sich endlich ermannte und gemeinsam wider den Unterdrücker zusammenstand, erwachte in dem greisen Dichter nicht nur eine neue Periode poetischer Begeisterung, sondern er stellte dem Vaterlande auch vier Söhne und zwei Schwiegersöhne in's Feld und begleitete sie mit den innigsten Segenswünschen in den heiligen Krieg, — ein auffallendes Gegenbild zu dem „nationalen" Göthe, welcher so eigentlich keine Familie hatte, für's Vaterland mehr verlegen als begeistert war und auch nach „Endymions Erwachen" sich inniger von dem Genie Napoleons als von den Grundsätzen des Rechts und des Patriotismus angezogen fühlte.

Stolberg konnte zwar im Sommer 1814 alle seine Söhne, vom siegreichen Kampfe heimgekehrt, am häuslichen Herde begrüßen. Als sie aber 1815 zum zweiten Male wider Napoleon auszogen, ward das Opfer angenommen. Einer von ihnen, Christian, fiel am 16. Juni bei Ligny für Recht und Vaterland.

In demselben Jahre unterbrach Stolberg sein großes Geschichtswerk durch eine kleinere Arbeit: „Das Leben Alfreds des Großen", zu welchem er von seinem Bruder eine Geschichte Karls des Großen als Seitenstück wünschte. Der Kronprinz von Preußen, dem Stolberg ein Exemplar seines Alfred zusandte, nahm das Geschenk mit größter Huld entgegen und äußerte eine Gesinnung, welche Stolberg zu frohen Hoffnungen berechtigte. Zu solchen gab augenblicklich der Wiener Congreß allerdings nur sehr ungenügenden Anhalt. Je mehr sich indeß die Zeit in eine Zeit getäuschter Erwartungen verwandelte, desto fleißiger fuhr der unermüdliche Geschichtschreiber in seinem großen Werke fort. Im Jahre 1818, in seinem neunundsechzigsten Lebensjahre, brachte er den 15. Band zum Abschluß. Sowohl mit Rücksicht auf den wachsenden Umfang des Gegenstandes als auf seine abnehmende Kraft entschloß er sich, hier innezuhalten und die folgende Periode der Kirchengeschichte nicht in Angriff zu nehmen. Doch ward die Rast nur zu einer Änderung der Arbeit. „Wie könnte ich leben, ohne zu arbeiten?" schrieb er Anfangs 1819 an seinen Bruder, und verfaßte nun „Betrachtungen und Beherzigungen über die heilige Schrift". Er war wiederholt darum angegangen worden, unter Anderen von Christian Schlosser und Ludwig v. Haller, eine Selbstbiographie zu verfassen. Allein er stellte an eine solche Arbeit Forderungen, denen er nicht gewachsen zu sein glaubte. Statt dessen entschloß er sich 1816, das „Leben des hl. Vincentius von Paula dem deutschen Klerus als ein hohes Musterbild zur Nachahmung" zu schreiben. Es erschien 1818 im Druck. Ihm folgte das letzte Werk Stolbergs: „Das Büchlein von der Liebe", auf welches, wie auf die „Betrachtungen", Dr. Janssen mit Recht das Wort de Maistre's über die Religionsgeschichte anwendet: „Sie sollten in keiner gebildeten christlichen Familie fehlen wegen ihrer herzlichen, kindlichen Frömmigkeit, wegen ihrer reichen Fülle von tiefen und großen Gedanken und wegen ihrer überall praktischen Richtung." Im Herbst 1819, während Voß an seiner Schmähschrift arbeitete, vollendete Stolberg sein schönes Büchlein von der Liebe und seinen herrlichen Schwanengesang, welcher dasselbe mit den Worten abschließt:

„O gib, der Du littest für uns,
O gib uns die seligen Leiden der Liebe!"

Sein Gebet ward erhört, indem er noch am Rande des Grabes seine theuersten Freunde gegen einen undankbaren Verleumder rechtfertigen mußte, noch auf dem Sterbebette für diesen betete und beten ließ. Seine letzten Worte waren Worte der Versöhnung und der Liebe und der Liebesgruß: „Gelobt sei Jesus Christus!" Er entschlummerte sanft am 5. December 1819, einen Monat nach der Feier seines 70. Geburtstages, nach wenigen Tagen der Krankheit.

Der andere, weitaus werthvollere Theil des Buches ist Stolbergs innere Biographie, die vollständige Darlegung seiner Anschauungen und Grundsätze, um einen Ausdruck von ihm zu gebrauchen, die „Erdbeschreibung" seines Wesens und die Geschichte „der ihm widerfahrenen Erbarmungen der ewigen Liebe". Diese erscheint in dem Buche allerdings nicht getrennt oder

schablonenmäßig geordnet. Lebendig und belebend durchdringt sie als Seele des Ganzen alle einzelnen Theile und vereint sie zur schönsten Harmonie. Aber in dem engen Raum eines kurzen Referats läßt sich das nicht wiedergeben. Wir müssen trennen und einige Hauptzüge herausheben, um wenigstens einen Umriß des Wesentlichsten bieten zu können.

Der Mittelpunkt dieses inneren Lebens ist, im Gegensatz zu den großen Culturheroen der Neuzeit, nicht das eigene Ich, sondern — Gott. „Die Gott liebende Seele," schreibt er einem jungen Freund, „verachtet Alles, was nicht Gott ist. Gott allein ist unermeßlich und ewig, der Trost der Seele und die wahre Freude des Herzens." Dieser Spruch aus der Nachfolge Christi ist der Kern seines Geisteslebens, der Standpunkt seiner Weltanschauung. Wie die Verachtung alles Geschaffenen, namentlich in Bezug auf die Wissenschaft, zu verstehen ist, bezeichnet er in folgenden Worten: „Alle geistigen Bestrebungen des Jünglings müssen einen Mittelpunkt haben, von dem sie ausgehen, auf den sie zurückkehren. Diesen gibt allein die Religion. Die Beziehung auf Gott, aus dem jede Erkenntniß kommt, und auf den — wenn sie recht erfaßt wird — jede hindeutet, gibt allein der Wissenschaft Gehalt, Würde, würdigen Zweck, Beziehung auf Ewigkeit und Verein aller verschiedenen Zweige menschlicher Kenntnisse. Der gottselige Gelehrte beleuchtet die Wissenschaft selbst mit höherem Lichte, der irreligiöse wandelt bei unsicherem Schein der Laterne, deren Licht ihm desto breiter erscheint, je getrübter von Eitelkeit seine Hornscheiben sind." Diese hohe Idee von Gott und Religion, welche Stolberg schon als Protestant besaß, wenn auch nicht in so reichem Maße, wie in späteren Jahren, trug wohl am meisten bei, ihn die Natur des Protestantismus und der modernen Philosophie im Gegensatz zur katholischen Kirche richtig erkennen zu lassen. „Als Protestant geboren, sah ich mit Schmerz den Protestantismus zusammenstürzen. Er stürzte ohne Anstoß in Folge seiner eigenen Hinfälligkeit; er gerieth in Verfall durch einen ihm eigenthümlichen Keim des Verderbens. Selbst sein Name Protestantismus — ein sprechender Name, weil er verneinend ist — verkündigt einen unruhigen Geist, mehr zum Zerstören als zum Bauen geneigt. Bald wandte er seine Waffen gegen sich selbst, entschlug sich der bisher noch von ihm geachteten heiligen Wahrheiten, vertauschte sie mit Zweifeln und ist im Begriffe, mit großen Schritten dem Atheismus zuzueilen. Kant wird viel mehr ein gewandter Diener desselben, als das Haupt einer neuen Sekte. Die katholische Religion, unerschütterlich, unveränderlich durch ihre Natur, ist weder von den zerstörenden Grundsätzen der Scheinweisheit angegriffen worden, noch kann sie es werden. Der Katholik hört auf, Katholik zu sein, er verläßt seine kirchliche Gemeinschaft, sobald er sich im Mindesten vom Dogma entfernt; denn das System der wahren Religion, das sich gründet auf der Wahrheit, welche nur Eine ist, kann seinen Charakter der Einheit nicht aufgeben; es gleicht der Kugel; nimmt man den geringsten Theil von ihr weg, so hört die Kugel auf, eine solche zu sein."

Einem Geiste, der die Einheit, Unwandelbarkeit, Harmonie der Wahrheit mit solcher Klarheit und Schärfe durchdrang, konnten die großen Grunddogmen

der katholischen Kirche nicht jene zahllosen Schwierigkeiten bereiten, an denen Stolz und Zweifelsucht, Verneinungsgeist und einseitige Verstandes- oder Gefühlsrichtung gewöhnlich scheitern. Kirchliche Autorität, Einheit im Primat, Unfehlbarkeit, Übernatürlichkeit des Glaubens, Sittenstrenge der Moral, Heiligkeit des Lebens und die durch die Gottheit Christi selbst consecrirte Lehre des Kreuzes, „den Heiden eine Thorheit, den Juden ein Ärgerniß" — waren ihm keine Steine des Anstoßes, sondern mächtige Magnete, die ihn zu der alten Kirche hinzogen. „Vorzüglich aber fiel mir auf, daß die Einheit und Unfehlbarkeit der Kirche immer von allen Lehrern der Kirche als das große Palladium anerkannt worden. Es fiel mir auf, daß große Nachfolger der Apostel in Italien, Gallien, Afrika, Alexandria, Jerusalem, Antiochia — lange vor Constantin — Männer, welche ihre Würde zu behaupten so fähig als werth waren, und unter ihnen im dritten Jahrhundert der große hl. Cyprian, welcher mit apostolischem Muthe, wie Paulus dem Petrus, zweien heiligen Päpsten widerstand, doch Alle, aus Einem Munde Alle, den Vorrang und den Sitz der katholischen Einheit in Rom auf dem Stuhle Petri anerkannten."

So war es denn durchaus nicht bloßes Gefühl, was ihn zur katholischen Kirche zurückführte. „Der befreundende Glaube, welcher uns durch die Nacht des Lebens leiten soll, muß beglaubigt sein." Aber während er sieben Jahre lang mit der ernstesten Wissenschaftlichkeit nach dieser Beglaubigung forschte, flehte er auch in kindlichem Gebet sieben Jahre lang um die Gnade des Glaubens und umfing die ihm gewordene Erkenntniß nicht mit frostiger Verstandesgenügsamkeit, sondern mit vollem Herzen, tiefer Demuth und thatkräftigem Willen. „Ernste Prüfung, verbunden mit tiefer Demuth und mit gläubigem Gebet, verfehlt gewiß nicht Den, der der Weg, die Wahrheit und das Leben ist; Er ist nicht Wege, sondern Weg; Er ist nicht Meinungen, Er ist Eine Wahrheit; Er ist nicht Ja und Nein, sondern Ja und Amen. Daher auch wir nicht jaen und neinen dürfen nach unserem Gutdünken, nicht aussuchen und uns, Jeder nach seinem Geschmack, eine Olla potrida zurechtragoutisiren, sondern wir müssen sein Osterlamm essen, wie er's gibt, und es darf nichts davon ungegessen bleiben."

Ganz und ungetheilt gab Stolberg sich der einmal erkannten Wahrheit hin. Wie tief er in die Erkenntniß des Christenthums und seiner Dogmen, seiner Entwicklung und seiner Institutionen gedrungen, davon gibt seine „Geschichte der Religion Jesu Christi" ein unvergängliches Zeugniß. Wir können die Lesung dieses herrlichen Werkes allen unsern Lesern nur auf's Angelegentlichste empfehlen. Aber auch in seinem täglichen Verkehr und Briefwechsel ward er ein eben so tiefer, als begeisterter Apologet des Christenthums.

Durchaus abweichend von manchen Katholiken unserer Tage, welche in ihren Sympathien lieber zu fortgeschrittenen als zu gläubigen Protestanten hinneigen und beispielsweise gerne mit Göthe einen Lavater bespötteln, schloß sich Stolberg ernst und streng gegen seine ehemaligen aufgeklärten Freunde ab, betrachtete dagegen die redlichen, christusgläubigen Protestanten als der Kirche näherstehende und weit achtungswürdigere Menschen.

Die antireligiöse Philosophie seiner Zeit flößte ihm überhaupt wenig Achtung und Zuneigung ein. „Eine anspruchsvolle Weisheit, welche nicht Eine Saite des Herzens rührt, machte sich anheischig, die Jünglinge durch eine Reihe bald erlernter Sätze vollkommen zu machen, und die Jünglinge hielten sich, wie natürlich, sehr bald dafür, sahen auf ihre Väter, auf das ganze ältere Geschlecht verächtlich herab. Da aber die luftigen Lehrgebäude, eines nach dem andern, weil eines durch das andere, sehr schnell einstürzten, so sahen bald die jüngeren Brüder auf die älteren Brüder mit gleicher Verachtung herab. So ungleich diese Lehrgebäude sind, haben sie doch eine Eigenschaft mit einander gemein, den Dünkel einer falschen Weisheit, welche weder von Gott ausgeht, noch auf ihn sich bezieht, also nichtig ist. Alles ist eitel, dessen Grund und Ziel nicht Gott ist." So erschien ihm denn Kant als gewandter Diener des Atheismus, Steffens und Schleiermacher als stolze Zweifler — ihre Arbeit als „ein unseliges Bemühen, ein Erschöpfenwollen des Oceans mit dem Siebe der Danaiden im Angesicht der Religion Jesu Christi, welche uns an Quellen führen will, die in's ewige Leben sich ergießen". So christlich auch Schelling seinen Pantheismus einkleidete, sah Stolberg doch in dessen ungöttliches Wesen hinein und sagte: „Sein Gott ist von Ewigkeit her die höchste Stärke gewesen, welche aber nicht in actu, sondern nur in potentia die sich später entwickelnde Weisheit und Güte in sich enthielt. Er fällt also in die alberne Ungereimtheit des Grafen Schmettau, der ‚einen sich von unten auf gedient habenden Gott' lehrte, obschon nicht in dem platten Tone von Schmettau. Sowie dieser Gott mit einem Feldmarschall verglich, der von der Pike auf gedient hätte, so Schelling mit Newton, der als Kind die größte Anlage zum Geometer in sich hatte, ehe er es wirklich ward. Offenbar ist Schelling ein Mann von vielem Geiste, aber von rasendem Dünkel. Vom Christenthum spricht er mit Ehrfurcht und glaubt wahrscheinlich an die göttliche Sendung Christi, dessen System ganz zu enthüllen ihm, dem Schelling, vorbehalten war."

Mit der Geschichtschreibung ward Stolberg natürlich schon durch seine eigenen Arbeiten in vielfache Berührung gesetzt. Seine Lieblinge waren hier die Alten, die er immer und immer wieder las. Wie er selbst die Geschichte auffaßte, bezeichnet treffend sein Urtheil über Joh. v. Müller, den er sehr hoch schätzte, weil derselbe „dem Gang der Vorsehung nachspüre und, wie er selbst so wahr als schön sage, in Christus den Schlüssel der Weltgeschichte fand". In gleicher Weise wollte er auch Literatur und Kunst von dem Geiste der Religion beherrscht wissen und hielt es für keine Ungerechtigkeit, die höchsten Leistungen des poetischen Talentes zuvörderst nach ihrem religiös-sittlichen Werth, nur in zweiter Linie nach ihrem ästhetischen zu beurtheilen — eine Anschauung, welche theoretisch gewiß völlig begründet ist und praktisch das einzige Mittel bildet, die Kunst vor vollständiger Entsittlichung und Entwürdigung zu behüten. „Es ist doch gewiß wahr, daß das Heilige nicht nur der höchste, sondern der eigentliche Gegenstand der Poesie sei, der Poesie, die, auch wenn sie, sich verirrend, nur das Zeitliche, Sichtbare, oft das Unheilige besingt, doch getrieben wird von dem Urtrieb

zum Schönen und Guten, obschon sie deren Urquell dann vergißt." Von dieser Auffassung beherrscht, aber zugleich auch von seinem, an den antiken Mustern gebildeten Geschmacke geleitet sind seine Urtheile über Hippel, Collin, Cramer, Fouqué, Ramler, Voß, Körner und andere deutsche Dichter. Göthe's Genie anerkennt er, ohne seiner Eitelkeit und Immoralität zu schonen. „Schiller ist also todt," schreibt er am 20. Mai 1805, „Gott habe ihn selig. Für die Philosophie, Religion und den Geschmack des Wahren und Schönen ist sein Tod Gewinn. Er hatte Talent zum glänzenden Falschen, nicht genug für's Wahre."

Weit bedeutsamer, als diese Einzelurtheile, ist seine Ansicht von der modernen deutschen Bühne. „Die eigentliche Schule des unchristlichen und unsittlichen Weltgeistes, der in unserer Zeit alle alte Kraft und Ehrenhaftigkeit des Charakters unserer Vorfahren untergraben hat und fortwährend untergräbt, ist die Bühne, die Lehrmeisterin und Schmeichlerin der Leidenschaften, meines Erachtens eine der Hauptquellen des Verderbens für unsere sogenannten gebildeten Kreise." „Der eigentliche Zauber der Bühne besteht darin, daß sie unserer Trägheit, unseren Lüsten, unserem Stolze schmeichelt. Je minder reichhaltig der Mensch ist, desto mehr drückt ihn sein eigenes Dasein. Seine feuchte Sanduhr stockt, wofern sie nicht erwärmt und geschüttelt wird. Selbst zum Lesen schaler Romane sind viele Menschen zu nichtig. Was von ihnen soll vernommen werden, muß zugleich ihr Aug' und Ohr ansprechen. Daher lieben sie ohne Wahl jede gesellschaftliche Zusammenkunft und entladen sich auch gerne am Abend eines Theils ihrer Zeit, das heißt ihres ihnen selbst lästigen, obschon werthen Daseins, in der bunten Zusammenkunft des Schauspiels, wo sie mit ungefähr gleicher Theilnahme Zuschauer der Vorstellung und Angaffer der Zuschauer sind. Bei diesen vierstündigen Sitzungen werden zwar in solchen Menschen wenig Triebe erregt, aber sie gedeihen dabei zu einer fast unheilbaren Nichtigkeit. Ein nicht kleiner Theil der Zuschauer, vorzüglich der ausgeschliffenen ältlichen Weltlinge von beiden Geschlechtern, gehört zu dieser Ordnung." Für die Jugend aber sieht er die Hauptgefahr darin, daß alle Autorität untergraben, das Herz entnervt, die Unschuld zerstört wird. „Was nennen wir zuletzt Liebe, wenn das Lustspiel den Unterricht vollendet, den die Tragödie begann?" Deßhalb verwarf er auch an sich unschuldige dramatische Vorstellungen für die Jugend mit unerbittlicher Strenge, und als einmal die später gefeierte Dichterin Annette v. Droste-Hülshoff als zehnjähriges Mädchen durch eine derartige Vorstellung das Stadtgespräch von Münster geworden war, beeilte er sich, der Mutter des Mädchens den vermeintlichen Erfolg als eine überaus ernste Seelengefahr zu schildern. Wo soll man denn seine Unterhaltung suchen? Im Schooß der Familie. Weltlinge, meint er freilich, könnten nicht ahnen, „welche süße Freuden im Schooße häuslicher Ruhe gedeihen unter dem Blick sorgsamer Liebe und unter sichtbar waltendem Segen des großen Vaters, der die Pflege der Menschheit, die er liebt, den Menschen anempfahl und mit solchen Freuden schon hienieden sie belohnt. Vielfältig leben die, welche auch im Leben ihrer Kinder leben!"

Unter den Verfolgern des Christenthums erschienen ihm jene als die gefährlichsten, welche im Inneren wüthen, „die falschen Lehrer, die unter der Larve des heiligen Lehramtes das Wort des Lebens durch Deuteleien ihrer Afterweisheit zu entkräften suchen . . . Die falschen Lehrer unterwühlen alle Grundlagen des Bestandes der menschlichen Gesellschaft, untergraben die Heiligkeit und Unauflöslichkeit der Ehe, alle christliche Zucht und Erziehung in der Familie und im öffentlichen Unterricht".

„Mit der Heiligkeit der Ehe stehen oder fallen alle menschlichen Verhältnisse. Dieser Bund, dem die Gesellschaft selbst aus reiner Quelle entspringt, steht in der Mitte zwischen dem Himmel und der Erde, gehört der Religion, die ihm seine Würde gibt, und dem Staate, der ihn sichert, so lange er auf eigene Sicherheit bedacht ist."

„Nur in der christlichen Ehe kann die christliche Erziehung gedeihen, die in erster Linie Sache der Familie und der Kirche ist. Eine erleuchtete Staatsregierung fördert diese Familienerziehung und den segensreichen Einfluß der Kirche auf Schule und Unterricht."

„Das vierte Gebot ist die Grundlage aller Politik."

„Wird im niederen und höheren Unterricht, wie es an unseren Lehranstalten nur zu häufig der Fall, die christliche Basis verlassen, so gewinnt ein verkehrter, alles Göttliche und Ewige bespöttelnder oder negirender Geist die Oberhand. Die übertriebene Bewunderung des heidnischen Alterthums hat wahrlich nicht zum kleinen Theil die Übel verschuldet, an denen wir kranken."

Wie verderblich aber auch „die Vergötterung des Alterthums ist, so bietet doch das Studium der Classiker, wenn richtig geleitet, zur Bildung des Geistes die größten Vortheile dar".

„Reich, kraftvoll, harmonisch, sich dem Gedanken und der Empfindung anschmiegend, mag die herrliche griechische Sprache wohl mit der vulkanischen Rüstung des Achilleus verglichen werden, welche, wie Homer so edel dichtet, nicht nur den Helden nicht beschwerte, sondern wie auf Flügeln ihn erhob. Und so wie diese Sprache den Gedanken selbst zu erheben scheint, so erheben uns die Gedanken und Empfindungen der geistvollen Griechen in die Region des Schönen, die ihnen wie eigenthümlich war. Zugleich athmet aus den Schriften und Thaten der Griechen und Römer ein Geist der Energie, welcher die Seele des Jünglings kräftigen und, wohl angewandt, ihm bei Ausübung höherer Tugend, als jene kannten und übten, nützlich sein mag."

„Ich meine, der Jüngling werde in den Geist der alten Sprache besser eindringen, der sich daheimfühlt in der Muttersprache, zumal wenn ihm eine zu Theil ward, wie die unsrige, die auf eigenen tief in die Natur eindringenden Wurzeln steht, deren starker und hoher Stamm sich in Ästen und Zweigen weit verbreitet."

„Es liegt ein Schatz von Gesinnung in unserer Sprache; dieser sei uns heilig! . . . An der Gesinnung müssen wir festhalten; unsere Gesinnung müsse bieder, wahrhaft, einfältig, herzhaft und herzlich sein. Unsere reine, kraftvolle, edle Sprache bleibe ein Band des Vereins, wo andere Bänder rissen. Viele

Edle legten große Gedanken und warme Empfindungen der guten Muttersprache in den Schooß. Diese sind Gemeingut für uns. Legen auch wir gute Gedanken ihr in den Schooß. Es vermehre sich das Gemeingut für unsere Kinder und für unsere Enkel."

„Was all' unsere Kräfte lähmt und uns (Deutschland) immer tiefer erniedrigen wird, das ist nicht bloß die Scheelsucht und Vergrößerungssucht deutscher Staaten gegen Kaiser und Reich, das Buhlen mit den Franzosen und die Hoffnung, mit ihrer Hilfe neue Gebiete zu gewinnen, sondern viel mehr noch die durch eine ungläubige Philosophie und sittenlose Literatur geschwächte Charakterkraft des Volkes, dessen Mangel an sittlicher Energie und Rechtsgefühl."

Diese aphoristischen Gedanken über Familie und Erziehung, Unterricht, Sprache, Lectüre und Literatur mögen andeuten, welche geistige Schätze in Stolbergs Briefwechsel auch in Bezug auf die brennendsten Fragen der Gegenwart enthalten sind. Indem sie aber sich nicht nur auf so verschiedene Gegenstände beziehen, sondern auch aus verschiedenen Zeiten und Geistesstimmungen herrühren, zeichnen sie zugleich jene Einheit und Harmonie, welche sein gesammtes Geistesleben beherrschte. Da ist Alles wie aus einem Guß. Da sind keine Schwankungen und Mittelwege, keine bloßen Geistreichigkeiten und Schönpflästerchen, sondern Consequenz und Grundsätze: ein ganzer Mann!

In solch' christlicher Mannheit und Ganzheit wurzelte Stolbergs Patriotismus, der nie das Mäntelchen nach dem Winde trug, sondern in den Tagen der Knechtschaft wie in denen der Befreiung und der vereitelten Hoffnungen sich unerschütterlich gleich blieb, — gleich ernst, muthig, thatkräftig, opferfähig. Er schilderte sich selbst, wenn er sagte:

„Die wahre Vaterlandsliebe faßt in Allem das höhere Wohl des Volkes, dem man angehört, in's Auge: die Güter des Glaubens, die des Rechtes, der Freiheit und Sitte. Sie kann nie wandeln auf den Wegen des gewaltsamen Umsturzes und der Revolution, nie pactiren mit einem äußeren Feinde und nie sich in den Dienst des Unrechtes begeben, auch wenn scheinbar ein augenblicklicher Vortheil sich aus diesem Dienst ergeben sollte."

Von diesem tiefen, unauslöschlichen Rechtsbewußtsein getragen, beugte er sein Haupt nie vor dem Revolutionskaiser Napoleon, verzagte nicht in den trüben Tagen der Erniedrigung Deutschlands, sah mit Trauer das alte Reich in's Grab sinken, erkannte die französische Restauration als ein Flickwerk, das den Keim abermaligen Sturzes in sich trug, gab sich über den Wiener Congreß keinen rosenfarbenen Täuschungen hin, blickte der bereits angebahnten Ära der Constitutionsmachereien mit Widerwillen entgegen. Wie er von seinem festen Standpunkte aus 1803 England als den einzigen gesunden Fleck Europa's betrachtete und von dort Rettung erwartete, so sah er schon 1817 die Umwälzungen von 1830 und 1848 richtig voraus und bezeichnete ihre Ursachen. Diese Voraussagung gehört zu seinen interessantesten Briefen und ist zugleich eine Art von politischem Testament.

„Wer an Begriffen wahrer, auf Ordnung, Recht und Gerechtig-

keit gegründeter Freiheit hängt, an der Idee der Harmonie des Ganzen, welche nur aus ungleichartigen Bestandtheilen hervorgehen kann, an der immer heller einleuchtenden, von allen weisen Heiden behaupteten und durch das Christenthum allein ganz zu realisirenden Idee von göttlicher Anordnung der ganzen Verzweigung der Autorität, der wird als ein Ultra verlacht, und ich fürchte, verlacht werden, bis schon bei halbvollendetem Thurmbau unserer Constitutionsmachereien das arme bethörte Volk Europa's in eine Sprachenverwirrung und Ideenverwirrung wird gerathen sein, die nur durch eiserne Scepter eines oder mehrerer Nimrode wird aufhören können."

„Dahin muß es kommen — nach vorhergegangenen Greueln eines Bauern- oder vielmehr Pöbelkrieges, dessen glimmende Asche schon von allen Seiten angeblasen wird, — wenn elende eitle Scribenten fortfahren, die öffentliche Meinung zu beherrschen, und die, welche noch Autorität in den Händen haben, dieser vermeintlichen öffentlichen Meinung feige zu fröhnen fortfahren."

„Mit der Zeit fortzugehen, ist jetzt Lob geworden, da doch des Weisen und Edlen Pflicht immer war und ist, sich dem Eigenthümlichen des Zeitgeistes entgegenzustemmen, weil jede Einer Zeit eigenthümliche Denkart Exceß ist."

„Man schmeichelt den Fürsten mit dem Lobe falscher Popularität, und diese wissen nicht, wie wankend die Volksgunst sei. Dem Volke wird vorgesagt, daß es mündig geworden und keines zwischen ihm und dem Fürsten vermittelnden Standes bedürfe. Mit Verachtung des Adels tritt die Verehrung und Herrschaft des Geldes ein, mit Zerrüttung der nach und nach aus wahren Bedürfnissen hervorgegangenen Einrichtungen erhebt das Sophistisiren der Aprioristen seine gelehrten und anmaßenden, aber schwindelnden Köpfe, und so geht es bald, wie es in Frankreich ging. Schon jetzt sind Zeitungsschreiber mächtige Demagogen, und wer ein Journal des Luxus und der Moden schrieb, tritt nun als Lykurg in der Politik, als Orakel in der Religion auf."

„Kehren wir nicht vom Vernünfteln zur Erfahrung, vom Stolze falscher Philosophie zur Demuth des Glaubens zurück, so wird ganz Europa in die tiefste Zerrüttung stürzen, aus welcher es dereinst, geläutert und gewitzigt, zu neuem Leben hervorgeht. Das ist meine Ansicht der Zeit. Gott erhalte meinen Kindern ihre Gesinnung! Alles Andere ist nichts. Und wer weiß, ob Er nicht auch noch Männer erweckt, die das Volk aus dem tollen Taumel zu reißen berufen sind, ehe es in das Elend, so ihm bereitet ward, versinkt?"

Über viele der hier angeregten Punkte, wie Constitutionalismus, Stellung des Adels, Presse, Autorität, organischen Aufbau der Gesellschaft u. s. w., enthält der Briefwechsel Stolbergs die interessantesten weiteren Ausführungen und darunter manches gar ernste und treffende Mahnwort an unsere Zeit. Das schönste und ergreifendste Mahnwort indeß ist der Mann selbst, so klar und unbeugsam in seinen Grundsätzen, so edel und uneigennützig in seinem Handeln, so voll von Gottes- und Menschenliebe, so verständig und zugleich so tieffühlend, so allseitig gebildet und doch so einheitlich in seinem ganzen

Wesen, bieder-patriarchalisch im Kreise seiner Familie, ein echter Vaterlandsfreund auf politischem Gebiete, ein treuer Sohn und gewaltiger Vertheidiger seiner Kirche. Einen solchen Mann zu studiren, wird allen unsern Lesern nicht nur den gediegensten Nutzen bringen, es wird ihnen zugleich ein köstlicher Genuß, ein wahres Labsal in dieser trüben Zeit sein.

A. Baumgartner S. J.

Dr. Fr. Vering, Lehrbuch des katholischen und protestantischen Kirchenrechts, mit besonderer Rücksicht auf das Vaticanische Concil, sowie auf Deutschland, Oesterreich und die Schweiz. Freiburg 1874—76. gr. 8°. XX u. 815 S. Preis: *M.* 12.

Um dieses vortreffliche Werk gehörig beurtheilen zu können, müssen wir den Zweck der großen Sammlung, deren Theil sie ausmacht, gehörig in's Auge fassen. Die „Theologische Bibliothek" soll nicht nur für die Schule, sondern auch für das Leben dienen, nicht nur Fachstudien fördern, sondern es auch gebildeten Laien ermöglichen, daß sie zu den Fragen und Kämpfen der Zeit auf fester wissenschaftlicher Grundlage klare und bewußte Stellung nehmen. Ein solches Unternehmen erscheint hinsichtlich des Kirchenrechtes sehr erwünscht; denn die kirchenpolitischen Fragen nehmen nun einmal heutigen Tages den Vordergrund ein, besonders freilich im öffentlichen, aber vielfach auch im privaten Leben, in welchem nothwendig das widerhallt, was in Kammer und Presse fortwährend und lebhaft discutirt wird, so daß gar mancher Laie sich genöthigt sieht, dergleichen Fragen aus dem Kirchenrecht seine Aufmerksamkeit zuzuwenden. Der Verfasser war deßhalb auch besonders bestrebt, und zwar mit großem Erfolg, in der „äußeren Geschichte des Kirchenrechts" ein ausführliches und doch zugleich übersichtliches Gesammtbild der kirchenpolitischen Verhältnisse der Gegenwart zu liefern. Ein Übelstand bleibt es freilich immer, wie auch früher in dieser Zeitschrift[1] bemerkt wurde, daß in einem Lehrbuch so viel Raum der äußeren Geschichte des Kirchenrechtes und der Beschreibung eines Zustandes, welcher wegen seiner violentia nicht dauernd sein kann, gewidmet wird. Aber dieser Übelstand war durch die eigenthümliche gegenwärtige Lage und den dadurch bedingten Zweck der „Theologischen Bibliothek" erheischt, er ist ein malum necessarium. Und wenn wir noch an der Vortrefflichkeit dieser von Vering gelieferten Arbeit zweifelten, so müßte uns der Zorn liberaler Recensenten (in der Münchener „Kritischen Umschau", der „Allgemeinen Zeitung", der „Jenaer Literatur-Zeitung") über dieses „staatskirchliche Vademecum" für „ultramontane Journalisten und Centrumsmitglieder" die Zweifel benehmen. Allerdings hat der Zorn jener Liberalen noch einen andern Grund. Die Schrift Verings ist nicht bloß ein vortreffliches „Vademecum" für Katholiken, sondern zugleich ein wahrheitsgetreuer Beichtspiegel für Liberale, in welchem sie das lange Register ihrer Sünden wider die edelsten Freiheiten aufgezählt finden, Sün-

[1] 1874. Bd. VII. S. 341.

den, welche selbst die Vergewaltigungen der Freiheit durch den Polizeistaat in Schatten stellen.

Die Darstellung der heutigen kirchenpolitischen Verhältnisse bildet den Haupttheil des I. Buches, welches über „Quellen und äußere Geschichte des Kirchenrechts“ handelt. Das II. Buch: „Die Verfassung der Kirche“, zerfällt in drei Abtheilungen: „Die kirchliche Verfassung im Allgemeinen“, „Der geistliche Stand und die Kirchenämter im Allgemeinen“, „Die Organe der Kirchengewalt im Einzelnen“.

Der Verfasser theilt mit Recht die Kirchengewalt in die potestas ordinis und die potestas jurisdictionis, weil das magisterium nur ein Theil der kirchlichen Jurisdictionsgewalt ist. Er beruft sich dafür u. A. auch auf das Vaticanum. Wissenschaftlich ist in der That nur diese Zweitheilung der Kirchengewalt zulässig, wenngleich nichts dagegen zu erinnern ist, daß in populärer Darstellung die Dreitheilung beibehalten wird. Aber für uns Deutsche hat es nicht nur ein wissenschaftliches, sondern auch ein hohes praktisches Interesse, das magisterium als eine potestas jurisdictionis aufzufassen. Denn wir sind nur zu sehr geneigt, das kirchliche magisterium mit dem akademischen auf eine Linie zu setzen, oder gar das erstere dem letzteren als dem „neutestamentlichen Prophetenthum“ unterzuordnen; deßhalb ist es von der höchsten Bedeutung, das magisterium der Kirche hinzustellen als eine wahre und eigentliche jurisdictio, welche Gehorsam heischen und den Ungehorsam bestrafen, Glaubensgesetze erlassen und die Übertreter derselben von der Kirche ausschließen kann, welcher auch die „Priester und Propheten der Wissenschaft“ vollständig unterworfen sind und zu dienen haben.

Das III. Buch handelt über „Die kirchliche Gerichtsbarkeit“, das IV. über „Das kirchliche Vermögensrecht“, das V. über „Die kirchlichen Rechte der Einzelnen und der kirchlichen Genossenschaften“ (über den Eintritt in die Kirche, den Abfall von derselben, und die Rückkehr, das Eherecht, die Gelübde, die religiösen Orden und Congregationen, die Bruderschaften, das Begräbniß und die Fürbitte für Abgestorbene).

Aus dieser flüchtigen Inhaltsangabe erhellt, daß die Schrift Verings das ganze Gebiet des Kirchenrechts umfaßt. Natürlich sind die Materien durchweg, wie es ein Lehrbuch erfordert, nicht ausführlich, sondern kurz und bündig behandelt; indeß sind Controversen, welche heutzutage in den Vordergrund treten, einläßlicher besprochen. Bei allen Fragen ist zugleich bemerkt, was in den vaticanischen Decreten, schemata und postulata darüber gesagt wurde. Die Literaturangabe ist überreichlich ausgefallen. Das Werk entbehrt auch nicht der andern Vorzüge eines guten Lehrbuches: Klarheit des Ausdrucks, Correctheit der Lehre und Berücksichtigung der Ergebnisse der neuesten wissenschaftlichen Forschungen.

Die rechtliche Geltung des kirchlichen Gewohnheitsrechts wird von Vering mit Recht in die Einwilligung der kirchlichen Gesetzgebung (S. 409) gesetzt. Bezüglich des Eides auf die Verfassung und die Staatsgesetze, welche nicht selten göttlichen und kirchlichen Gesetzen zuwider sind, werden die neuesten römischen Entscheidungen (S. 414) angeführt.

In Bezug auf die Concordate vertritt Vering (S. 416 ff.) die Ansicht, daß sie wirkliche Verträge sind, welche beide Theile verpflichten. Er beruft sich dafür auf den „officiellen Wortlaut fast aller Concordate" und besonders auf die nach langer Berathung mit den Cardinälen verfaßte und auf dem allgemeinen Lateranconcil veröffentlichte Bulle Leo' X., in welcher das Concordat mit Frankreich enthalten ist und von dieser concordia gesagt wird: Illam veri contractus et obligationis inter nos et Sedem Apostolicam praedictam ex una et praefatum regem et regnum suum ex altera partibus legitime initi vim et robur obtinere. Die „Stimmen aus Maria-Laach" haben bereits früher (1871, I. S. 366) auf den ähnlich lautenden 18. Artikel des baierischen Concordates hingewiesen: Utraque Contrahentium pars spondet se suosque successores omnia, de quibus in his articulis utrinque conventum est, sancte servaturos. In unserer Controverse ist vielfach zu wenig auf den Wortlaut der Concordate Rücksicht genommen. Ein Kanonist soll nicht zuerst sich sein System machen und dann alle Kanones in dasselbe zwängen, sondern die Gesetze der Kirche nach dem natürlichen Sinne ihrer Worte erklären und seine Ansichten denselben unterordnen. Das gilt noch mehr von den Concordaten, bei denen, wie bei allen Übereinkommen, dieser Sinn vorzüglich den Ausschlag gibt. Wenn darum aus dem natürlichen Wortsinne erhellt, daß die Concordate wirkliche, beide Theile verpflichtende Verträge sind, so muß der Kanonist diese Ansicht gegen die entgegenstehenden Schwierigkeiten und Einwürfe vertheidigen, und wir sind im gesagten Falle von vornherein gewiß, daß durch solche Verträge keine Simonie getrieben wird. Übrigens kommt der Ansicht, welche den Vertragscharakter der Concordate bekämpft, das Verdienst zu, gezeigt zu haben, daß Concordate nicht Contracte im Sinne der alten römischen Juristen, sondern Vereinbarungen ganz besonderer Natur sind. So ist ja auch die Ehe kein gewöhnlicher Contract, und kraft derselben entstehen Verpflichtungen, welche, obwohl sie beide Theile binden, dennoch nicht insgesammt einem äußeren Rechtszwang unterliegen. Praktisch genommen laufen beide Ansichten über die Concordate auf dasselbe hinaus; denn weder die eine will läugnen, daß der heilige Stuhl dieselben gewissenhaft beobachten solle, noch die andere, daß der Papst in gewissen Fällen das Concordat auflösen könne.

Was die Betheiligung des Klerus an politischen Fragen betrifft, so will der Verfasser von der einen Seite dieß nicht als regelmäßige oder gar als hauptsächlichste Beschäftigung desselben angesehen wissen, von der andern Seite aber auch nicht den Klerus principiell von jeder Theilnahme am öffentlichen Leben ausschließen. Denselben Standpunkt nimmt der heilige Stuhl ein, wie aus verschiedenen Antworten, insbesondere aus der Bestätigung des Beschlusses der irischen Bischöfe vom 19. Mai 1854, erhellt [1].

In Bezug auf das Subject des Kirchenvermögens vertheidigt Vering (S. 658) die Ansicht: „Jedes einzelne kirchliche Institut erscheint nach Außen

[1] Collectio Lacensis, III. 854.

als Vermögenssubject, jedoch nicht als selbstständiges, sondern so, daß es gleichsam einen für den speciellen kirchlichen Zweck bestimmten Zweig (eine Art peculium profecticium) des kirchlichen Gesammtvermögens bildet, und daß man darum eigentlich der Gesammtkirche das Eigenthum des kirchlichen Vermögens beizulegen hat.

So sehr wir auch im Allgemeinen dem Standpunkt des Verfassers beipflichten, so können wir doch für einzelne, wenn auch nur für wenige Punkte die Ansicht oder Ausdrucksweise desselben nicht ganz billigen. S. 394 wird gegen den gewöhnlichen Sprachgebrauch behauptet, daß die heiligen Schriften „eigentlich nur ein Theil der Tradition sind". Nach S. 442 soll die vom Bischof ertheilte Bevollmächtigung der Schullehrer zum Religionsunterricht eine Jurisdictio gewähren, da dieselbe im Gegentheil nur einfache Erlaubniß ist. S. 503, Note 2, ist sicher ein Druckfehler, da gesagt wird, daß die Bischöfe der „Inseln jenseits des nordamerikanischen Festlandes" die limina Apostolorum alle fünf Jahre besuchen müssen. Wenn es S. 507, Note 1, heißt, P. de Buck habe beim vaticanischen Concil die bekannte Schrift gegen die Definirung des Dogmas der päpstlichen Unfehlbarkeit: Quaestio de infallibilitate Rom. Pont., verfaßt, so glaube ich doch hiergegen im Namen dieses meines verstorbenen Mitbruders protestiren zu müssen. Ein anderer Jesuit hat freilich mit daran gearbeitet. Wenn Vering (S. 715) gegen andere Kanonisten (Erzbischof Kutschker, Gerlach u. s. w.) läugnet, daß durch consuetudo contraria die tridentinische Vorschrift über die Form der Eheschließung außer Kraft treten könne, so scheint doch die von ihm bekämpfte Ansicht, welche Pius VII. in seinem Breve an den Erzbischof von Mainz ausdrücklich aufstellt, den Vorzug zu verdienen[1]. S. 766 heißt es, die Gelübde in den bloßen Congregationen werden immer bloß auf eine Reihe von Jahren abgelegt; daß dieß nicht richtig ist, beweist Note 10, S. 771. Wir lesen S. 770, Note 4, daß bei den Jesuiten zu den feierlichen Gelübden das 25. Jahr gefordert werde. So war es allerdings früher, aber die VIII. Congregation (decr. 17) setzte das 33. Lebensjahr fest. Wenn S. 775 zwei Einschränkungen der Exemption der Orden angeführt werden, so hätte ich gewünscht, daß noch einige der vielen andern Einschränkungen, insbesondere die Nothwendigkeit der bischöflichen Approbation zum Beichthören der Säcularen, hinzugefügt worden wären. Dann hätte man sehen können, daß, wenn das Begehren einiger Väter des Vaticanum nach weiteren Einschränkungen, ja nach Aufhebung der Exemption der Orden vollführt worden, die Selbstständigkeit dieser großen, über die ganze Kirche verbreiteten Körperschaften in den inneren Ordensangelegenheiten aufgehoben wäre und damit die Einförmigkeit, die Handhabung der Disciplin durch die Ordensobern und der Gehorsam die beträchtlichste Einbuße erleiden würden. Jene Prälaten wollten freilich mit ihrem Vorschlage den Zwistigkeiten vorbeugen; aber diese hätten erst recht in Folge der Einmischung der Bischöfe in die inneren Angelegenheiten der Orden begonnen. Das große Baltimorer Plenarconcil hat

---

[1] Das Decret bei Roscovany, Monumenta catholica etc. II. Nr. 296.

ein anderes, höchst einfaches Mittel zur Verhütung von Streitigkeiten vorgeschlagen, daß nämlich von beiden Seiten die gegenseitigen, auf das Genaueste vom kanonischen Rechte vorgeschriebenen Rechte geachtet werden [1]. Mit Recht hat Gregor XVI. (l. c.), als in Belgien eine Bewegung gegen diese exemptio sich äußerte, geschrieben: Ejus utilitas ecclesiasticis sanctionibus longaque plurium saeculorum experientia et vel ipso haereticorum vel incredulorum in illam odio comprobata est. Wir wollen übrigens ausdrücklich constatiren, daß der Verfasser nirgends der besagten Exemption feindlich entgegentritt, sondern vielmehr großes Wohlwollen gegen die Orden äußert. Daß die aufrichtig nach Wahrheit Strebenden vor Gott und im Jenseits zur Kirche gehören, auch wenn sie aus unverschuldetem Irrthum auf Erden nicht zur sichtbaren Gemeinschaft derselben halten (S. 440), ist nur dann richtig, wenn das aufrichtige Streben mit dem Empfang des Sacramentes actu vel voto (durch vollkommene Reue) verbunden war oder dazu führte.

Wegen des großen Interesses, das wir an dem vortrefflichen Lehrbuche nehmen, haben wir diese Ausstellungen gemacht und schließen nun mit einer warmen Empfehlung.

G. Schneemann S. J.

Geschichte der Kindheit Jesu. Nach den vier Evangelien dargestellt von Dr. **Joseph Grimm**, bischöfl. geistl. Rath und königl. o. ö. Professor der Theologie an der Universität Würzburg. (Zugleich Band I. von Grimms Leben Jesu.) Regensburg, New-York und Cincinnati, 1876. Druck und Verlag von Friedrich Pustet. 8⁰. XIV u. 432 S. Preis: *M.* 4.

Der verdienstvolle Verfasser des Werkes „Einheit der vier Evangelien" hat sich einer Arbeit unterzogen, zu deren glücklichen Lösung er in hervorragender Weise bereits seine Befähigung bewiesen hat. Er will ein „Leben Jesu" in fünf Bänden nicht bloß für Theologen, sondern überhaupt für die Kreise der Gebildeten schreiben. Die Geschichte der Kindheit Jesu ist erschienen; die übrigen Bände sollen sich im Laufe der nächstfolgenden Jahre anschließen. Mit Freude begrüßen wir dieses Unternehmen, denn Dr. Grimm bringt seinem erhabenen Gegenstande eine ausgebreitete und aus dem echt kirchlichen Born geschöpfte biblische Wissenschaft und ein in Liebe für den Heiland glühendes, für dessen Größe begeistertes Herz entgegen. Bereits vor Jahren hat er einige Grundlinien der wahren katholischen Exegese gezeichnet und mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß wir die Bücher des Alten und Neuen Bundes mit den Augen der Apostel anzuschauen, in ihre Auffassungsweise uns hineinzuleben, und diese uns zum klar erkannten Eigenthum zu machen hätten. Er warnte vor der Gefahr, über der Erforschung des grammatisch-historischen Wortsinnes jene Tiefe und Wahrheit

[1] Decr. 413. Coll. Lac. III. 511. 563.

der Anschauung zu verlieren, mit der sich die heiligen Väter und katholischen Exegeten in den Inhalt der göttlichen Bücher zu versenken liebten und mit der sie nichts Geringfügiges oder Zufälliges in denselben erblicken zu dürfen glaubten [1]. Von diesem Standpunkte aus durchforschte der Verfasser die Evangelien — dieser ist zugleich das charakteristische Merkmal, das er seinem „Leben Jesu“ aufdrücken will und in der „Geschichte der Kindheit“ meisterhaft und erhebend aufgedrückt hat.

Zweck der vorausgeschickten Einleitung ist, die Bedeutung der alttestamentlichen Offenbarung im Großen und Ganzen klarzulegen und in markirten Hauptzügen das sich vorbereitende Erlösungswerk zu kennzeichnen; zugleich werden die geschichtlichen Grundlagen und Bedingungen uns vorgeführt, die zum Verständnisse der Zeit Christi und seiner concreten geschichtlichen Umgebung beitragen, namentlich aber die unheilvollen Verhältnisse und Umstände in ihren Wurzeln und ihrer fortschreitenden Entfaltung aufgedeckt, durch welche die schließliche Verwerfung des Messias angebahnt erscheint. Die Geschichte der Kindheit selbst bewegt sich ausschließlich in dem Rahmen der evangelischen Erzählung; aus andern Darstellungen, seien sie nun apokryphen Quellen oder glaubwürdigen Privatoffenbarungen entflossen, hat Professor Grimm keine Züge entlehnt; er ist der Überzeugung, daß das messianische Bild voll und ganz in den Evangelien gezeichnet ist und zwar mit einer Meisterschaft der Vollendung, einer Tiefe und Lebensfülle, wie es eben nur inspirirte Schriftsteller entwerfen konnten. Freilich ist es für den, der ihnen nacherzählen und etwas von ihren Schätzen heben will, nothwendig, daß er jedem ihrer Worte, jeder leisen Andeutung, jedem verborgenen Winke emsig in Betrachtung und Studium nachgehe und nachspüre, und auch die Reflexe aufmerksam in’s Auge fasse, die das Bild des Erlösers in den Seelen seiner Heiligen gefunden.

Um den Gehalt der evangelischen Erzählung zu erheben, ist der hochw. Herr Verfasser mit Sorgfalt darauf bedacht, das Alte Testament in seinem Charakter der Vorbereitung und Anbahnung recht concret und lebensvoll zu erfassen; es ist ihm mit vollem Rechte ein unbestreitbarer Grundsatz, „die heilige Erzählung liebt es, innerhalb der Geschichte Israels die Wurzeln des messianischen Lebens früh anzudeuten“ (S. 255). Nichts ist daher im Leben des Messias zufällig, Alles ist vorbereitet; wir müssen eben nur den Alten Bund im Lichte des Neuen studiren. Und da versteht es der Verfasser, in oft überraschender Meisterschaft eine Menge der feinsten und innigsten Beziehungen aufzudecken. Es ist freilich eine allbekannte Wahrheit, daß der Neue Bund die Vollendung des Alten sei; allein Dr. Grimm macht mit dieser Wahrheit, möchten wir sagen, Ernst, und zeigt uns ihren unerschöpflichen Inhalt und den Reichthum ihrer Consequenzen. Man lese z. B. die Vorbereitung des Namens Jesu im Alten Bunde (S. 182 f.), oder die Stellung und Bedeutung des Engels Gabriel in Bezug auf das Geheimniß der Menschwerdung dem Propheten Daniel, dem Priester Zacharias und der

[1] Tüb. Quartalschrift 1859, S. 409 f.

Gottesmutter gegenüber. „Die Kraft des Allerhöchsten wird dich überschatten" findet seine Erklärung durch das Wohnen Jehova's über der Stiftshütte; „können wir in der Darstellung, die der Engel vom Verlaufe der Incarnation gibt, die Analogie mit der Erzählung des Moses, wie Jehovah in sein Heiligthum sich niederläßt, nicht verkennen, so erscheint sie eben mit dem typisch realen Zusammenhange der beiden bedeutungsvollen Vorgänge von selbst geboten." Die Worte des Engels am Schlusse seiner Botschaft, „bei Gott ist kein Ding unmöglich", gewinnen ein eigenthümliches Relief eben dadurch, daß sie bereits früher Sara waren zugerufen worden. Jesus wird der „Erstgeborene" genannt — eine Benennung, die uns wiederum Grimm aus der Anlage und Typologie des Alten Bundes in neuem Lichte erscheinen läßt (S. 239, 311). Sehr ansprechend sind gleichfalls die Ausführungen, wie bedeutungsvoll sich Bethlehem auf dem Hintergrunde der alttestamentlichen Geschichte abhebt, wie die erste Offenbarung Christi an Hirten auch in Israels Geschichte ihre Wurzel und Motivirung an Moses und David hat — eine Anschauung, welcher wir auch bei Salmeron begegnen; sodann die „Herrlichkeit des Herrn", welche den Engel umglänzt, der Weg in die Wüste, Ägypten u. s. f. gewinnen durch Hinweis auf die alttestamentlichen Beziehungen ihre tiefe Bedeutung für die jeweiligen Umstände des messianischen Lebens. Diese innigen und so tiefgreifenden Wechselbeziehungen des Alten und Neuen Bundes aufgedeckt und bis in's feinste Detail hinein mit Verständniß und hingebender Liebe gezeichnet zu haben, so daß Alles im Leben des Messias und in seiner Umgebung eben als aufgebrochene Knospe und Entfaltung des im Alten Bunde Grundgelegten und Angedeuteten erscheint, ist unseres Erachtens nach das Hauptverdienst der Arbeit von Grimm.

Dazu weht in der ganzen Darstellung ein warmer und belebender Hauch der Andacht und Frömmigkeit; man fühlt es den Worten an, daß gar manche Gedanken die edle Frucht weihevoller Stunden des Gebetes und der Betrachtung sind. Wie herzerhebend, wie rührend und tief empfunden ist, um Einiges herauszugreifen, die Darstellung der Geburt Christi (S. 257), der Anfang der messianischen Offenbarung (S. 266), die Schilderung des ersten Verlangens des messianischen Kindes (S. 277), die Exegese des Engelgesanges (S. 281), der Gang nach Jerusalem (S. 308), die Betrachtung über den Stern (S. 345), über das stille Jugendleben in Nazareth (S. 399)! Wie Grimm auch die anscheinend trockene Namenreihe eines genealogischen Verzeichnisses zu beleben und einem scheinbar so spröden Stoffe herrliche Ideen zu entlocken weiß, zeigt nebst dessen früherem Aufsatze in der Tübinger Quartalschrift [1] hier besonders das interessante Kapitel „Der Stammbaum Jesu". Daß der Verfasser in der Erklärung über die Bedenken des heiligen Bräutigams der seligsten Jungfrau die Auffassung der meisten Erklärer verläßt, hat in den einfachen und klaren Worten des Evangeliums selbst seinen berechtigten Grund. „Der Evangelist sagt nicht, es habe sich gezeigt, daß

[1] Über die Frauen im Stammbaum des Herrn, 1859.

Maria empfangen, sondern daß sie vom heiligen Geist empfangen, habe sich herausgestellt. Also auch die wunderbare Art und Weise der Empfängniß hatte sich ‚herausgestellt‘, war durch unläugbare sinnliche Zeichen zur Gewißheit geworden. Hiefür natürlich reichen die gewöhnlichen Zeichen der eingetretenen Mutterschaft nicht aus; wir haben zugleich an all' die wunderbaren Vorgänge im Hause des Zacharias zu denken, welche mit der ganzen Kraft sichtbarer, greifbarer Zeichen in der Jungfrau die ‚Mutter des Herrn‘ erkennen ließen . . . Wer mag sich da noch vorstellen, während dort im Hause des Zacharias Jubel herrscht über den Besuch der ‚Mutter des Herrn‘, während der Priester die Auszeichnung der Jungfrau laut verkündet und mächtige Ahnungen in die ganze Umgebung dringen, soll gerade der Nächstbetheiligte, der Bräutigam der begnadigten Jungfrau, völlig ahnungslos vom Geheimnisse ausgeschlossen bleiben! . . . Es scheint natürlicher, daß die Priesterfamilie selbst es als eine heilige Pflicht empfand, dem Bräutigam der Mutter des Herrn am allerwenigsten das große Geheimniß vorzuenthalten, das sich gerade in ihrer Mitte geoffenbart" (S. 220, 221). Josephs Bedenken gewinnen hiermit eine andere Gestalt, sie sind ein Ausfluß der Ehrfurcht und eine Wirkung der erhabenen Würde, in der jetzt seine Braut vor seinen Augen steht. Es mag nicht überflüssig sein, zu bemerken, daß auch Salmeron (tom. III. tr. 30) im Wesentlichen dieselbe Ansicht über die Natur der Bedenken des hl. Joseph vorträgt und warm vertheidigt; cujus quidem sententiae sunt imprimis multi veteres Patres ac recentiores: magnae etiam et efficaces rationes ad idem persuadendum existunt. Von den Vätern führt er alsdann ausführliche Belegstellen an aus Origenes, Basilius, Theophylactus, Bernardus, und eine Stelle aus der aurea Catena des hl. Thomas; in eandem sententiam descendunt Ricardus de S. Victore, Joannes Gerson, Joannes Eckius (sermone de Nativitate Virginis), Ambrosius Catharinus: quin etiam revelationes huic opinioni favent, nam inter alias b. Brigitta lib. 7. cap. 25 scribit etc. . . . Auch Salmeron betont als ersten Grund für diese Ansicht die Worte des Evangeliums, die eben nicht auseinander zu reißen seien: quia, ut textus ait, inventa est habens de Spiritu Sancto: simul et conjunctim lege inventam de Spiritu Sancto; alioquin dividendo vis manifesta literae fieret. Barradius führt in seinem Commentar zur Evangelienharmonie (lib. VIII. cap. 5) fast dieselben Autoritäten und noch den Viguerius in theologicis institutionibus cap. 20. § 9 für diese Ansicht an; er selber pflichtet ihr freilich nicht bei, weil ihm das Wort des Engels: noli timere . . . quod enim in ea natum est . . . Schwierigkeit macht. Salmeron sucht ihr auszuweichen, indem er nach Theophylactus umschreibt: ne timeas, hoc est, tu quidem times adjungi illi, quia ex Spiritu concepit, sed ne timeas accipere. Grimm gibt uns den Gedanken so: „nur alle Scheu abzulegen; er verletze kein Recht, wenn er die Jungfrau, seine Gemahlin, heimführe, auf seinem Rechte beharre; denn die Frucht ihres Schooßes stamme vom heiligen Geiste; von einer Vaterschaft, deren Rechte ihm etwa heilig sein sollten, sei da keine Rede".

In einer Geschichte der Kindheit Jesu interessirt besonders die Reihen-

folge der Begebenheiten. Dr. Grimm läßt die Ankunft der Magier nach der Darstellung im Tempel und dem Reinigungsopfer erfolgen. Gewiß ist das nach Erwägung aller Umstände das allein Zulässige. Wir erlauben uns nur zu dem von Grimm (S. 327) Bemerkten Folgendes hinzuzufügen. Von den älteren Erklärern hält wenigstens Estius diese Anordnung für die „gewiß wahrscheinlichere"; daß auch Andere derselben Ansicht waren, kann man aus den Anführungen bei Salmeron und Mariana sehen, von denen der Letztere aus der Väterzeit Eusebius und Epiphanius erwähnt. Unser Verfasser sucht die Heimath der Magier da, wohin der Name selbst jedenfalls weist, in den medo-persischen oder etwa noch in den babylonisch-chaldäischen Ländern. Als Vermittler der Messiaserwartung an die Vorfahren der Magier nimmt er zwar nicht den Bileam an, sondern die in's Exil wandernden Israeliten, von denen ja einer, Tobias, als Zweck der Zerstreuung unter die Völker auch die Verkündigung der Großthaten des Herrn erfaßt (Tob. 13, 4), und sodann namentlich den Propheten Daniel, der inmitten der Magier seine Weisheit und Wundermacht entfaltet habe. Und der Stern? Mit einer bloßen Planetenconjunction, glaubt Grimm, ist keineswegs auszukommen. Er weist nach, daß auch Kepler, der auf jene Conjunction zuerst aufmerksam gemacht hatte, in dem Stern der Magier ein eigentliches Wunder anerkannt habe. Und, mögen wir hinzusetzen, auch die älteren Exegeten riefen gegen ein gewöhnliches Gestirn am Himmel die Worte des Evangeliums an, die deutlich besagen, daß der Stern von Jerusalem nach Bethlehem führte und da den Ort des Kindes bezeichnete (vgl. z. B. Salmeron, der sich hiefür auch auf den Epheserbrief des hl. Ignatius beruft). Es freut uns sehr, bemerken zu können, daß der Verfasser nicht zu jenen Exegeten gehört, die da Furcht haben, dem Glauben der Magier zu viel zuzumuthen. Die Magier erkennen in dem Kinde den Sohn Gottes, beten ihn an und sprechen diesen Glauben auch im Geschenke des Weihrauches aus, ein Geschenk, das eben nur für Gott paßt. Den Befehl zur Flucht nach Ägypten setzt er unmittelbar nach der Abreise der Magier. Die näheren chronologischen Fragen sollen erst im folgenden Bande abgehandelt werden.

Ungemein ansprechend ist die hehre Gestalt der unvergleichlichen Jungfrau und Mutter geschildert, und was die Typologie des Alten Bundes in Bezug auf sie bietet, wird gelegentlich den Ausführungen über die evangelische Erzählung eingereiht. Vorzugsweise bestrebt sich der Verfasser, vor dem Leser die reiche Fülle des Herzens der Hochbegnadigten, ihren innigsten Antheil an den messianischen Vorgängen, kurz, ihr ganzes Innere, wie es eben mit all' seinen Gefühlen und Regungen in und mit dem göttlichen Kinde lebt und leidet, auszubreiten. Wir zweifeln nicht, daß gerade die marianischen Partien des Buches zu den glanzvollsten rechnen. Freilich erscheint uns ein paar Mal der Ausdruck leicht mißverständlich; so wenn es S. 294 heißt bei der Angabe über die Anbetung und Erzählung der Hirten: „Wer sah ergriffener, lauschte gespannter als die Mutter, für die mit jedem Worte neues Licht in die Niedrigkeit ihres göttlichen Kindes, wachsende Helle in das Dunkel ihrer Gedanken und Gefühle drang?" Oder wenn wir

S. 317 über die Begegnung mit Simeon und Anna und deren prophetische Worte bei der Darstellung im Tempel lesen: „Sie bildet den festen Punkt, den glanzvollen Stern, woran sich die Mutter namentlich in dem Augenblicke, da sie ihr göttliches Kind einer so gewaltigen Erniedrigung unterzieht, in Mitte so zunehmender Dunkelheit gläubig und sicher orientirte." Man darf allerdings diese Ausdrücke nicht pressen, aber auch in der mildesten Form genommen könnten sie geeignet sein, unrichtige Vorstellungen zu erregen. Jedoch lassen die anderweitigen Erörterungen über Maria's Einsicht in die Pläne und Geheimnisse Gottes keinen Zweifel, daß der Verfasser an den beregten Stellen nur ein tiefes Erstaunen über die so unbegreifliche und ungeahnte Erniedrigung des Messias, ein heiliges Erschaudern vor diesem dunklen Abgrund der Verdemüthigung beschreiben will, welches sich dann Angesichts der himmlischen Offenbarung und Verklärung, die ihren Strahl auf das erniedrigte messianische Kind herableuchten läßt, in heilige Freude und bewunderndes Frohlocken der Gottesmutter auflöst. Unsicherheit oder gar ein Glaubensschwanken bei Maria schließt der Verfasser in deutlichster Weise aus.

Von den vielen exegetischen Lichtpunkten seien noch zwei hervorgehoben. Die älteren Theologen schlossen, daß Johannes der Vorläufer, eben weil er voll sein soll des heiligen Geistes noch vom Mutterleibe an, schon im Mutterleibe von der Erbsünde befreit und mit der heiligmachenden Gnade erfüllt worden sei. Das hat man bemängeln zu müssen geglaubt, weil ja „voll des heiligen Geistes" im alttestamentlichen Sinne den Geist der Prophetie bezeichne. Dr. Grimm weist recht gut die Triftigkeit und alleinige Richtigkeit der älteren Auffassung nach (S. 91). Eine recht lichtvolle Erklärung finden wir über die Worte, daß der Täufer in dem Geiste und der Kraft des Elias dem Herrn vorangehen werde (S. 95).

Obgleich die sprachliche Darstellung schwungvoll, fesselnd und klar durchsichtig ist, so glauben wir doch die Bemerkung nicht unterdrücken zu sollen, daß sich der Herr Verfasser in den zahlreichen Inversionen und ungewöhnlichen, um nicht zu sagen, undeutschen Wortstellungen zu viel Freiheit nimmt. Kehren Satzformen wie: „überhaupt die Apostel und Evangelisten, bei der Septuaginta sind sie in die Schule gegangen", oder Wortstellungen wie: „darum nicht eine einzige der vielen Gestalten spielt eine Rolle" — „für die Erklärung der leitende Stern ist damit gegeben, daß . . ." immer und immer wieder, so frägt man sich, wozu denn der deutschen Sprache dieser Zwang angethan werde, der Andern gar als affectirte Geziertheit erscheinen könnte (vgl. z. B. S. 30, 37, 41, 68, 70, 77, 83, 95 u. s. f. und öfter mehrmals auf einer Seite)? Zum Schlusse noch eine Bemerkung zu S. 176. Maldonat möchte zu entschuldigen sein, wenn er für seine Meinung, die seligste Jungfrau sei bis nach der Geburt des Vorläufers bei Elisabeth geblieben, die Homilie des Origenes anführt, denn wir lesen dort — allerdings nicht in der neunten, sondern in der zehnten — „tribus mensibus Maria juxta Elisabeth commorante fusus est in terram", cf. Migne, Patrol. gr. t. 13. col. 1825 — eine Ausdrucksweise, die jene Auffassung wenigstens als möglich erscheinen läßt, und was den hl. Ambrosius angeht, so finden wir bei Migne,

Patrol. lat. t. 15. col. 1562 eine handschriftliche Leseart verzeichnet, die, wenn sie vielleicht in den älteren Ausgaben sich hie und da vorfand, leicht den Heiligen als Vertreter derselben Ansicht erscheinen ließ. Daß die seligste Jungfrau nicht so lange verweilt habe, hält auch Sa und (bei Salmeron) Leontius, Rupertus und Cajetanus außer den von Maldonat citirten.

Es erübrigt uns nur noch der Wunsch, daß der geehrte Verfasser uns recht bald mit den folgenden Bänden erfreuen möge und daß recht viele Leser aus dem herrlichen Werke neue Kenntniß und Liebe des Heilandes und seines Werkes, und tieferes Verständniß der Evangelien schöpfen mögen.

J. Knabenbauer S. J.

Geschichte der socialen Bewegung und des Socialismus in Frankreich.

Von **Dr. Eugen Jäger.** I. Band. Frankreich bis zur großen Revolution. Berlin 1876. XVI u. 510 S. Preis: *M.* 8.

Ein unübersehbarer Reichthum an Literatur über die socialistische Frage besteht bereits und häuft sich täglich mehr. Wie selten jedoch sind in dieser bunten Masse die Bücher, welche befriedigenden Aufschluß über den Ursprung, die Tendenz, das Wesen, die Berechtigung oder Nichtberechtigung der socialistischen Strömung gewähren, über die Mittel, sie in unschädliche Grenzen einzudämmen, und über den wahrscheinlichen Ausgang des gegenwärtigen fieberhaften Zustandes! Es geht den Socialisten, oder richtiger der socialistischen Bewegung, wie der Freimaurerei. Unendlich Vieles ist über letztere geschrieben worden und dennoch ist es äußerst schwer zu sagen, was sie sei, was sie bezwecke, was sie wirke, wie groß ihr Einfluß sei; es schwebt über der Freimaurerei unheimliches Dunkel, in welches kein Profaner klar hineinblickt. So lange es nicht gelingt, eine eigentliche Geschichte derselben zu schreiben, wird auch schwerlich Klarheit in die Sache kommen; die Geschichte, nicht die Polemik oder die Theorie muß hier Licht bringen. Dasselbe gilt vom Socialismus. Man mag dessen Pläne, Satzungen und Doctrinen, die er als körperhaft gewordene Partei sich selbst zurechtgelegt, darthun und bekämpfen, oder seine Organisation in's geringste Detail zeichnen; damit ist im Grunde wenig gethan, denn die Wurzeln liegen tiefer, und was als festgegliederte Verschwörung an die Oberfläche tritt, ist nur der desperate Ausdruck von Bedürfnissen oder Irrthümern, deren Fasern weit in die Vergangenheit zurückgehen, oder von einer Stimmung, die unbewußt in den Massen gährt. Es ist wiederum an der Geschichte, diesen Ursachen nachzuspüren, ihre Tiefe, ihre Ausdehnung und Wirkung zu beleuchten.

Der Verfasser des obigen Werkes hat darum den richtigen Weg betreten, wenn er die Geschichte der socialen Bewegung schreibt. Die Aufgabe ist freilich eine schwierige, er deutet dieses selber an in den Worten: „Die sociale Auffassung der Geschichte ist noch ziemlich jungen Alters.“ Mit Recht hat er sich hiefür die Geschichte Frankreichs zum Vorwurf gewählt. Wie Deutschland das classische Land ist für die Entwicklung des Protestantismus, so ist es Frankreich in socialistischer Beziehung, denn in keinem andern sind die Ideen,

die Gegensätze und Systeme so reichhaltig, so vielseitig und klar zum Vorschein gekommen, wie hier. Frankreich hat überdieß noch den Vortheil, daß das Geschichtsmaterial keines andern Landes vielleicht in socialer Beziehung so vielfach gesammelt und bearbeitet worden ist. — Dr. Jäger will das Volksleben der französischen Gesellschaft durch die verschiedenen Perioden der Geschichte schildern, die rechtliche Stellung der verschiedenen Volksklassen nach den jeweiligen Verfassungen zeichnen, ihre Lage in Beziehung auf Erwerb, Nahrungsmittel, Arbeit, Wohlsein oder Mißbehagen der Bevölkerung bei den öffentlichen Zuständen, die Bewegungen der Parteien gegen einander, den wechselnden Umfang der Kronrechte und den Einfluß der Monarchie auf das Wohl oder Wehe des Landes entwickeln. Es handelt sich also in diesem Bande darum, das Terrain, auf welchem der Socialismus in Frankreich entsprossen, in seiner ganzen Vielgestaltigkeit darzustellen; sein Charakter ist ein einleitender.

Der Verfasser greift weit aus, — wofür wir ihm übrigens dankbar sind — indem er mit einem höchst interessanten und ideenreichen Kapitel über die gallo-römische Gesellschaft und die durch dieselbe geschaffene Rechtslage beginnt. Dann folgen der Einfluß des Christenthums, das Feudalsystem, der Ursprung des dritten Standes als politische Partei, die Arbeit und ihre Organisation in Zünften und Gewerkschaften, das krankhafte allmähliche Erstarken des Königthums zur einzigen politischen Macht (Absolutismus), die Zersetzung der alten Stände und der Gewerkschaften, die Anfänge moderner Industrie, der Strikes, das Entstehen des vierten Standes, die Zerfahrenheit aller, besonders der wirthschaftlichen, Verhältnisse unmittelbar vor der Revolution, das Erstarren des Volkslebens durch eine Unzahl abgeschlossener Privilegien und fruchtloses Ringen, auf bessere und heilsamere Bahnen zu gelangen; das sind in rascher, summarischer Aufzählung die Hauptstoffe, welche der Verfasser in seinem Buche behandelt.

Es genügt, das eingehende und sehr übersichtliche Inhaltsverzeichniß anzusehen, um von der Mannigfaltigkeit der Gegenstände sich zu überzeugen, die hier zur Sprache kommen, und von dem Interesse, das sie enthalten; es genügt auch die Lectüre eines Kapitels, um den Reichthum an Gesichtspunkten und Ideen kennen zu lernen, dem man überall begegnet. Der Ausdruck ist durchgängig nüchtern, klar und körnig; die Sprache ohne ermüdende Weitschweifigkeit und frei von neblichter Verschwommenheit, frei auch von der leider nur zu häufigen Manie, sich allzusehr in der Terminologie des Fachmannes zu gefallen; der Gedanke des Autors gelangt rasch und voll zum Verständniß des Lesers. Die Sache selbst, die Geschichte, hat der Verfasser mit vielem Fleiße studirt und die Darstellung so gehalten, daß man ein ziemlich klares Gesammtbild von den Zuständen und Dingen in Frankreich gewinnt, von den bewegenden Kräften und den sich durchkreuzenden Interessen. Überall hat man das Gefühl, daß Dr. Jäger seinen Stoff versteht, durchdringt, beherrscht.

Wir glauben, uns nun einzelne Bemerkungen über Punkte, die uns weniger befriedigten, erlauben zu dürfen. Diese gehen hauptsächlich dahin, daß uns der Verfasser die Zustände, die Rechtslage und auch einzelne Personen Frankreichs zu düster und trostlos auszumalen scheint. Wenn man das

Buch liest, so erhält man schließlich die Idee: Wie sah das gar so traurig aus mit dem gemeinen Volke, mit dem niedrigen Stande! Das ist eine miserable Existenz, und zwar nicht bloß momentan und ausnahmsweise, sondern durch viele Jahrhunderte hindurch, ja beinahe immer. Die sociale Gestaltung Frankreichs war, zumal im Mittelalter, sicher nicht eine bedeutend unglücklichere, als diejenige anderer Länder; man kann aber gewiß nicht sagen, daß die Lage des Volkes im Mittelalter durchgehends eine erbärmliche und hilflose gewesen sei. Wir gestatten uns über diese Auffassung der Geschichte, die keineswegs dem Herrn Verfasser eigenartig ist, ein freies Wort. Seitdem Thronstreit ist zwischen dem Hause Bourbon und Orleans, hat die französische Geschichtschreibung politische Tendenz angenommen. Zeigten sich die Einen zu sehr als laudatores temporis acti, so sind die Anderen, weitaus Zahlreicheren und literarisch Tüchtigeren, Advocaten der orleanistischen Ideen, d. h. des ganzen modernen Constitutionalismus mit allen Anhängseln und Auswüchsen. Dieser zweiten Richtung lag natürlich viel daran, das constitutionelle Wesen so glorreich als möglich herauszustreichen und zu zeigen, daß das ganze Heil Frankreichs, das Glück und die Freiheit der Personen, in der segenspendenden Constitution wurzle, und was außer ihr war, nur Finsterniß, Elend, Tyrannei und Absolutismus aufweise, daß eigentlich früher kein Recht, sondern nur Willkür herrschte. Weil nun die Constitution in der großen Revolution geboren ward, so wird diese selbst in ihren Greueln zwar beklagt, aber wie ein nothwendiger Sturm angesehen, der das schönste Wetter hervorbrachte, als eine zwar schlechte Wurzel, welche jedoch die edelsten Früchte trug; noch mehr, man geht so weit, die erste Revolution selbst (die Constituante) als eine hochherzige, von durchaus edlen und wahrhaft patriotischen Gesinnungen beseelte zu schildern, die bloß von späteren Hitzköpfen überstürzt worden sei. Diese Principien von 1789 sind dann der Zauberkreis der modernen Anschauungen geworden. Es kamen die Geschichtschreiber dazu mit ihren Beweisen, daß der Kern jener Principien eigentlich nur die Erneuerung der ursprünglichen und einzig rechtlichen Verfassung Frankreichs enthalte, daher dann die übermäßige Glorification der ehemaligen Generalstaaten. Je schwärzer also die unmittelbar der Revolution vorausgehenden Jahrhunderte erschienen, um so glänzender und rechtlich fester begründet mußte die Constitution als der Heiland Frankreichs erstrahlen. Indem später die ganze liberal-katholische Schule, bestehend aus sehr begabten, großentheils warm und aufrichtig katholischen Männern, in demselben Sinne schrieb und wirkte, gewann dieses Thema, diese Anschauung allmählich Boden in außerfranzösischen katholischen Kreisen.

Der Verfasser hat von der Kirche und ihrer Stellung Herrliches gesagt, doch, glauben wir, nicht allseitig genug geredet; er hat eigentlich nur die Lehre der Kirche (z. B. über die Sklaven, über das Eigenthum) berührt und daraus ihren wohlthätigen Einfluß gezeigt. Es wäre indessen noch ein anderes ergiebiges Feld vorhanden gewesen, um ihr Eingreifen in die socialen Verhältnisse hervorzuheben, z. B. die immer lebendige und meistens wachsame Hierarchie, die Klöster, die Spitäler, die religiösen Vereine. Wenn daher im Mittelalter die Rechtszustände oft nicht waren, was sie hätten sein sollen,

wenn mitunter gute Institutionen, herrliche Principien, in's Übermaß getrieben, wie dieses zu allen Zeiten vorfällt, Übles erzeugten; wenn der Rechtsschutz der Personen nicht immer fest begründet war, so war doch in tausend Fällen der Bischof, der Klerus da, um durch moralische Mittel einzugreifen, und wenn die nicht halfen, mit Bann und Interdict einzuschreiten. Sicher hat die Kirche nicht bloß durch die Lehre, sondern durch unmittelbare Thätigkeit tausend unheilvolle Quellen geschlossen, auch da, wo die Gesetzgebung nicht gerade musterhaft war. Wir meinen keineswegs, daß die früheren Jahrhunderte in ihren Gesetzen billiger, gerechter, weiser waren, als die Gegenwart; aber entschieden überlegen waren sie darin, daß sie mit der Kirche zusammenhingen und eine Quelle des Segens besaßen, welche die heutigen Staaten fast gar nicht kennen.

Wir wissen nicht, wie die Kirche Frankreich die erste Dynastie gegeben haben soll (S. 105), denn die Merowinger besaßen den Thron, als sie noch Heiden waren. Ebenso will es uns zu viel scheinen, wenn der Herr Verfasser jede Bewegung, z. B. der **Pastoureaux** (S. 154), sofort zu einem socialistischen Unternehmen stempelt. Die Pastorellen sind eine jener plötzlichen, im Mittelalter häufigen Erscheinungen, die ohne andere erkennbare Ursachen, als den Alarmruf eines fanatischen Kopfes, auflodern und erlöschen. Das Ideal der Pastorellen war die Eroberung des heiligen Landes, aber die dürftigen Quellen weisen auf keinen Zusammenhang zwischen ihnen und socialistischen Plänen hin, wenn man nicht ihre Greuel gegen die wucherischen Juden dafür nehmen will; ob ihr Wesen bei weiterem Fortgang sich nicht in Socialismus aufgelöst hätte, kommt hier natürlich nicht in Anschlag.

Die Generalstände behandelt der Herr Verfasser mit großer Achtung, vieler Sympathie, dehnt ihre Berechtigung, ihren Einfluß, ihr heilsames Wirken sehr weit aus; wir wollen darüber nicht hadern, obgleich sich Vieles darüber sagen ließe. Wenn er aber (S. 194) schreibt: „Im Jahre 1614 glaubte das verblendete Königthum, sie (die Generalstaaten) entbehren zu können . . . sie wurden daher zu den Todten geworfen," so meinen wir, es sei billig, die Schuld dieser falschen Politik nicht allein auf Seite des Königthums zu stellen. Wenn man die Geschichte dieser Generalstände durchgeht, so wird man nicht umhin können, ein bitterböses revolutionäres Element sowohl in kirchlicher wie in politischer Rücksicht in denselben zu entdecken, und gerade die Stände von 1614, durchsäuert von calvinischen Ideen und Gelüsten, haben kein Recht auf ein sehr ehrenvolles Andenken. Die Generalstände tragen an ihrem eigenen Untergang eben so viel, wenn nicht mehr Schuld, als das Königthum. Wenn Richelieu S. 343 deßwegen getadelt wird, daß er die selbstständige politische und militärische Stellung der Hugenotten gebrochen und ihnen ihre durch Königswort gewährleisteten Sonderrechte genommen habe, so ist dem nur beizufügen, daß die Hugenotten zu den Waffen gegen den König gegriffen, daß sie sich der Herausgabe der geraubten Kirchengüter mit Gewalt widersetzten, daß sie mit England gegen ihren König sich verbanden, daß sie durch all' das und vieles Andere ihre ohnehin in Rebellion ertrotzten Sonderrechte vollauf verwirkt hatten. Das Edict von Nantes hätte damals mit Fug und

Recht widerrufen werden können und sollen. Möchte nur Richelieu in seiner auswärtigen Politik so lobenswerth gewesen sein, wie in der Bändigung der Hugenotten. Daß der König Ludwig XIV. Bischöfe und Äbte ernannte, kann nicht getadelt werden (S. 355), sein Recht dazu fußte auf dem Concordat von 1516. Jedenfalls ist es große Übertreibung, wenn es S. 359 von Ludwig XIV. heißt: „Sein Katholicismus war eitle Heuchelei.“ In sittlicher Beziehung, in der Politik, in der Vergewaltigung gegen die Kirche sündigte er viel, aber darum ist sein Glaube und seine Religion noch nicht Heuchelei.

Noch ein Wort über die Aufhebung des Edicts von Nantes. Wir gestatten uns kein Urtheil über das Recht oder die Zweckmäßigkeit dieses Actes, wohl aber drei Bemerkungen über einige ziemlich verbreitete Ansichten, die wir auch bei Dr. Jäger S. 360 wieder finden. Die erste betrifft die Zahl der Ausgewanderten. Wo sind die Beweise dafür, daß eine halbe Million auswanderte? Caveirac berechnete im Jahre 1758, gestützt auf die Angaben der Hist. de l'édit de Nantes (Delft 1693) des Calvinisten Elie Benoit, der selbst zu den Auswanderern gehörte, und nach einigen anderen Documenten, die beiläufige Zahl derselben folgendermaßen: nach der Schweiz flohen 12,100, nach Bayreuth 600, nach Lüneburg 2000, nach Hessen 3000, nach Brandenburg 15,000, nach Dänemark 200, nach Holland 10,000, nach England 6000, in Summa 48,700. Wenn man nun bedenkt, daß Wilhelm III. von England diejenigen, die in dieses Land kamen, officiell im Jahre 1689 nur auf 6000 angab, daß Friedrich II. von Preußen nur von 20,000 spricht, die nach Brandenburg kamen, wohin bekanntlich die größte Zahl floh, während Ancillon, ebenfalls Calvinist, der in Berlin selber lebte und 1715 starb, nach seinen Berichten höchstens auf 10,000 schließen läßt, daß die lutherischen Länder, mit Ausnahme Lüneburgs und Dänemarks, den Calvinisten verschlossen blieben, so wird es jedenfalls klar, daß die Angabe von einer halben Million weit über das Ziel hinausschießt. Ähnlich verhält es sich mit der Wunde, welche diese Auswanderung der Industrie Frankreichs geschlagen haben soll; diese gehört zum größeren Theil in das Gebiet der Partei-Rhetorik. Die Blüthe der französischen Industrie begann unter Colbert († 1683) besonders dadurch, daß er, mit Ausschluß von Calvinisten, Arbeiter und Industrielle aus katholischen Gegenden nach Frankreich zog, zumal aus Flandern. Durch diese Fremden erhielt Frankreich die Verfeinerung und Vervollkommnung seiner Industrie und die Einführung ganz neuer Zweige. Den Calvinisten aber war die Ausübung der neuen Manufacturen durch Gesetze vielfach erschwert, in manchen Städten ganz untersagt, in andern sehr beschränkt. Daraus folgt nun, daß die calvinistischen Flüchtlinge keine industriellen Geheimnisse im Auslande verrathen konnten, weil Frankreich diese selbst aus dem Auslande erhalten hatte, daß der Nerv der französischen Industrie nicht in den Calvinisten ruhte, daß folglich mit ihrer Flucht auch nicht die Blüthe der Industrie sich entfernte. Wenn trotzdem die französische Industrie bald nachher (in einigen Zweigen schon früher) zu kränkeln anfing, so hängt das mit ganz andern Factoren als mit der Flucht einiger tausend Calvinisten zusammen, und zwar namentlich mit dem Steuerdruck. Endlich muß drittens noch

die Stellung des Papstes zur Aufhebung des Edicts von Nantes berührt werden. Es hat sich gerade in jüngster Zeit die Meinung verbreitet, als habe Innocenz XI. diesen Schritt Ludwig' XIV. mißbilligt und sich sehr ungünstig darüber geäußert. Wir halten es darum der Mühe werth, eine Stelle aus einem Briefe des Papstes vom 13. November 1685 an den König, welche über diesen Gegenstand handelt, im Originaltexte anzuführen. Innocenz XI. schreibt: Charissime in Chr. fili noster! Cum prae caeteris documentis, quae ingenitam Majestatis Tuae pietatem abunde declarant, maxime excellat eximius ille Regeque Christianissimo dignus zelus, quo strenue incensus faventes istius Regni haereticis constitutiones penitus abrogasti fideique orthodoxae propagationi sapientissimis edictis decretisque egregie consuluisti . . . officii Nostri esse duximus, splendido ac mansuro hoc literarum Nostrarum testimonio inclytam animi tui religionem effuse commendare, quemque rebus hucusque cumulum adjecisti, impense tibi gratulari; recensebit profecto suis in fastis catholica ecclesia, tam grande tuae erga ipsam devotionis opus, nomenque tuum non interituris praeconiis prosequetur: uberem vero imprimis a divina bonitate retributionem polliceri tibi merito poteris . . .[1]. Dieses einzige Actenstück sollte, so scheint es uns, katholische Schriftsteller wenigstens bedächtiger machen, daß sie nicht so leichten Herzens im Chorus mit den Protestanten die Revocation rundweg als einen Act der reinsten Tyrannei bezeichnen. Im Übrigen ist die Behauptung: „Der Befehl des Königs, entweder auszuwandern, oder katholisch zu werden, traf friedliche Bürger", in mehr als einer Hinsicht unrichtig; denn einmal enthielt der 10. Artikel der Verordnung geradezu ein Verbot der Auswanderung, und wurden bloß die Prädicanten genöthigt, das Land zu verlassen. Ferner wurde kein katholisches Glaubensbekenntniß abgefordert oder aufgenöthigt, sondern nur der calvinische Gottesdienst untersagt. Was endlich die friedlichen Bürger betrifft, so zeigen die Verschwörungsprojecte, die sie in ihren geheimen Prädicanten-Synoden schmiedeten, welcher Art ihr Friede war. Besondere Erwähnung verdient die Synode von Montpazier in der Diöcese Sarlat, auf welcher ein Bund mit England am 1. Juli 1659 behufs bewaffneten Einschreitens dieser Macht geschlossen wurde, mit dem Versprechen, de leur remettre toutes les villes et lieux, dont nous pouvons disposer. Das ist also ein Revolutionsact, der sechs Jahre früher unterschrieben wurde, bevor das erste Edict in jener langen Reihe von Verfügungen gegen die Calvinisten erschien. Wir könnten dergleichen Thatsachen noch häufen, zum Beweise, daß wir Katholiken besser thun, unsere Sympathie und unser Mitleiden für die zertretenen Irländer jener Zeit und für die armen Katholiken in den Krallen des nordischen Bären zu reserviren, als für die perfiden Hugenotten[2].

R. Bauer S. J.

[1] Lünig, Literae procerum Europae. Lips. 1712. T. III. p. 126.

[2] Vgl. dazu Brück, Lehrbuch der Kirchengeschichte. S. 606.

Miscellen.

Jesuitische Zeitschriften heißen im Munde der Liberalen alle jene, die, auf katholischem Boden stehend, die katholische Lehre vertheidigen und nach den katholischen Principien die Zeitereignisse beurtheilen. Allein wenn es sich auch die Mitglieder der Gesellschaft Jesu zur Ehre rechnen könnten, die Verfasser oder Redacteure aller jener Blätter und Schriften zu sein, welche man als jesuitisch bezeichnet, so wollen sie sich doch nicht mit fremden Federn geschmückt sehen. Der wirklich von Jesuiten ganz oder größtentheils geschriebenen und redigirten Revuen gibt es nur eine geringe Anzahl; wir gedenken fortan von Zeit zu Zeit deren Inhalt an dieser Stelle mitzutheilen, damit unsere Leser sehen, für welche Arbeiten Jesuiten einstehen; NB. wir sagen „Jesuiten", nicht „die Jesuiten" oder „die Gesellschaft Jesu", denn jede einzelne Zeitschrift hat ihre eigene Verwaltung, und für jeden einzelnen Aufsatz ist **nur** der betreffende Verfasser, oder, falls derselbe nicht genannt ist, die betreffende Redaction verantwortlich. Bei der folgenden Inhaltsangabe übergehen wir die rein ascetischen Zeitschriften: Sendboten des hl. Herzens, Messager du S. Coeur, Messenger of the Sacred Heart etc.

Die älteste der von Jesuiten gegenwärtig herausgegebenen Revuen ist **La Civiltà cattolica.** Entstanden im Jahre 1850 zu Neapel, wurde sie schon bald nach Rom verlegt, um nach der Einnahme Roms durch die Piemontesen nach Florenz überzusiedeln. Sie erscheint alle 14 Tage in Heften von 8 Bogen; im Januar hat sie ihren 107. Band begonnen.

Heft 637 (6. Januar): Delle colpe dei cattolici nei mali presenti. — Dimostrazione della esistenza di Dio dal sesto periodo cosmico. — I destini di Roma. (Schluß.) — Le Gemelle africane. (Fortsetzung. Eine Novelle.) — Recensionen, Freimaurerisches und politische Nachrichten (Cronaca contemporanea).

Heft 638 (21. Januar): La costituzione turca. — Esame critico della storia del conflitto fra la Religione e la scienza di G. Drapper. — Della conoscenza sensitiva. — Le Gemelle africane. (Fortsetzung.) — Recensionen, naturhistorische Notizen, Freimaurerisches und politische Nachrichten.

Heft 639 (3. Februar): Dell' obedienza dei cattolici al Papa. — Dimostrazione della esistenza di Dio dal sesto periodo cosmico. (Fortsetzung.) — La conferenza internazionale sulla questione turca. — Le Gemelle africane. (Fortsetzung.) — Recensionen, Freimaurerisches und politische Nachrichten.

Die belgischen **Précis historiques** et Mélanges religieux, littéraires et scientifiques erscheinen in Brüssel seit dem Jahre 1852, anfangs monatlich in 2 Heften zu 2 Bogen, jetzt in einem Hefte von 4 Bogen.

Janvier 1877: A nos lecteurs. 1852—1877. — Recherches sur les Calendriers ecclésiastiques, par V. de Buck. — La mission belge chez les Mongols-Ortous, par F. Vranckx. — Jacques Hoys, fondateur du couvent des Conceptionnistes et de l'école des pauvres à Ostende, par J. Broeckaert. — Deux traits de la vie de Haydn, par A. Neut. — Chronique. Bibliographie. Nécrologie.

Die **Études religieuses, philosophiques, historiques et littéraires** haben ihren 21. Jahrgang begonnen. Sie erscheinen in Monatsheften von 9—10 Bogen gegenwärtig in Lyon, früher in Paris.

Janvier 1877: La théorie de la foi, d'après le Concile du Vatican. (P. Desjardins.) — Le Monisme. (P. de Bonniot.) — L'intégrité des Évangiles en face de la critique. Suite. (P. Corluy.) — Christophe de Beaumont. Suite. (P. Régnault.) — L'infaillibilité de l'Église et l'influence de Bossuet dans la paix dite de Clément IX. (P. Gazeau.) — Applications industrielles de la chaleur solaire. — Bibliographie.

The Month and Catholic Review erscheint ebenfalls monatlich in Heften von 7—8 Bogen; sie beginnt ihren 29. Band, wird seit dem Jahre 1868 von Jesuiten redigirt, nimmt aber auch jetzt noch viele Arbeiten von Nichtmitgliedern der Gesellschaft auf.

January 1877: Hints on Mental Cultivation. (Marquis of Ripon.) — Highways and Byways. Ch. II. Nuremberg. (H. Bedford Esq.) — Christopher Columbus. (Fortsetzung. Rev. A. Knight.) — The Notary's Daughter. (Novelle. Lady Georgiana Fullerton.) — The Explanation of miracles by unknown natural forces. (Rev. John Rickaby.) — The Greek Revolution. I. Its causes and outbreak. (Rev. J. G. Macleod.) — On some principles of the harmony of the Gospels. (Rev. H. J. Coleridge.) — Recensionen.

February: Christopher Columbus. (Fortsetzung. Rev. A. Knight.) — Highways and Byways. Ch. III. Ratisbon and Innsbruck. (H. Bedford Esq.) — Religion and Heroism. I. — The Notary's Daughter. (Fortsetzung. Lady G. Fullerton.) — The Greek Revolution. II. To the Constitution of Epidaurus. (Rev. J. G. Macleod.) — Intra-Mercurial Planets. — A Saint in Algeria. I. (Lady Herbert.) — Recensionen. — Bemerkungen über Tagesereignisse.

Von den **Stimmen aus Maria-Laach** brauchen wir nichts zu sagen; unsere Leser wissen, daß dieselben vom Jahre 1865 an erscheinen; anfangs in zwanglosen Heften ausgegeben gingen sie im Juli 1871 in eine Monatsschrift über, mußten aber seit Juli 1874, um mit dem neuen Preßgesetz nicht in Conflict zu gerathen, sich auf zehnmaliges Erscheinen im Jahre beschränken. Ihren Inhalt hier anzugeben, ist überflüssig.

Im Jahre 1872, wenn wir nicht irren, begannen die holländischen Jesuiten ihre **Studiё** op godsdienstig, wetenschappelijk en letterkundig Gebied. Da letztere uns nicht zugehen, können wir ihren Inhalt nicht mittheilen. Aus dem nämlichen Grunde müssen wir darauf verzichten, die Arbeiten der irischen Jesuiten in dem von ihnen seit dem Sommer 1873 herausgegebenen, vorwiegend belletristischen **Irish Monthly** anzuführen.

Die **Katholischen Missionen** werden seit Juli 1873 in reich illustrirten Monatsheften unter Mitwirkung einiger Priester der Gesellschaft Jesu herausgegeben von Herrn F. J. Hutter, Theilhaber der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Januar 1877: Aus dem Leben eines Paria-Missionärs des 17. Jahrhunderts. [P. Balth. Acosta.] — Die Mission auf Pulo-Pinang. — Die katholische Kirche auf Neu-Seeland. — Die Christenverfolgung in Ningko. — Nachrichten aus Cochinchina, China, Ceylon, von der Malabarküste und aus Venezuela. — Miscellen. — 1 Karte und 10 Illustrationen.

Februar 1877: Zwei apostolische Gründer. [P. de Foresta S. J. und Mutter Francisca Schervier.] — Nekrologie der im Jahre 1876 gestorbenen Missionsbischöfe. — Die katholische Kirche auf Neu-Seeland. (Fortsetzung.) — Aus dem Leben eines Paria-Missionärs. (Fortsetzung.) — Zeilah. — Nachrichten aus Westafrika, Nordamerika und Brasilien. — Miscellen. — 8 Illustrationen. — Beilage für die Jugend: Eine Reise um das Mittelmeer. III. In Ägypten. — Aus dem Missionsleben in China. — 4 Illustrationen.

Nach dem Vorbilde der deutschen Katholischen Missionen lassen die holländischen Jesuiten seit 1875 **De katholieke Missiën** ebenfalls in Monatsheften erscheinen; die Januarnummer dieses Jahres ist uns nicht zugesendet worden.

Die jüngste der von Mitgliedern der Gesellschaft Jesu herausgegebenen Revuen ist die seit dem Januar d. J. in Innsbruck erscheinende **Zeitschrift für katholische Theologie.** Sie erscheint vierteljährlich in Heften von 7—8 Bogen.

I. Jahrg. 1. Heft. Die Aufgabe der katholischen Wissenschaft in der Gegenwart. (P. Wieser.) — Der Begriff der Hypostase. (P. Stentrup.) — Das Sacrament der Firmung bei den Nestorianern. (Dr. Bickell.) — Recensionen. — Bemerkungen und Nachrichten.

Nachtrag zur Izdubar-Legende. Unsere Besprechung des Sagenkreises Izdubars in dieser Zeitschrift (1876, IV. S. 395 ff.) hatte die ersten Übersetzungen von Smith und Lenormant zur Unterlage und bezweckte einzig, dem Leser den Gang dieser uralten Epopöe in allgemeinen Umrissen vor Augen zu führen. Darum gaben wir damals auch zu, daß wahrscheinlich die Zukunft Manches in Übersetzung der Texte und Anordnung der Fragmente verbessern und zur Ausfüllung von Lücken ersonnene Combinationen rectificiren werde. Unsern Lesern wird es zweifelsohne erwünscht sein, zu erfahren, in wieweit Smiths „Chaldäische Genesis" das Verständniß dieser Texte gefördert hat.

Die zwölf Tafeln der Izdubar-Legende trugen, ähnlich wie die Tafeln der Schöpfungsserie, eine den Anfangsworten der ganzen Dichtung entnommene Bezeichnung an der Stirne: „Tafel XI. von ‚Das Unglück, welches man Izdubar betreffen sah'" — das arma virumque cano des chaldäischen Epikers. Den Gang der Handlung faßt Smith in folgender Übersicht zusammen: „1. Tafel: Geburt und Abkunft Izdubars. Eroberung Babyloniens durch die Älamiter. 2. und 3. Tafel: Izdubars Traum. Heabani folgt

der Einladung nach Erech und deutet den Traum. 4. und 5. Tafel: Kämpfe mit wilden Thieren. Izdubar und Heabani erschlagen den Tyrannen Humbaba. 6. und 7. Tafel: Istar liebt Izdubar. Ihre Liebschaften. Ihr Hinaufsteigen zum Himmel. Vernichtung ihres Stieres. Ihre Höllenfahrt. 8.—10. Tafel: Gespräch Heabani's mit den Bäumen. Krankheit Izdubars. Tod Heabani's. Wanderungen Izdubars zur Aufsuchung Chasisadra's, des Helden der Sündfluth. 11. und 12. Tafel: Erzählung der Sündfluth. Heilung Izdubars. Seine Todtenklage über Heabani."

Auch in dieser Übersicht ist noch Manches ungewiß und auf bloße Vermuthung gegründet; so u. A., daß Eingangs der ersten Tafel von Izdubars Geburt und Abkunft die Rede gewesen sei. Die Eroberung Babyloniens, welche Smith dießmal auf Rechnung der Älamiter setzt, ist eben jene Eroberung Erechs, welche ehedem[1] einem gewissen Belesu zugeschrieben wurde; letzterer Name beruht auf einer irrthümlichen Lesung und kommt im Texte gar nicht vor. Daß es nun die Älamiter gewesen, welche Erech und andere babylonische Städte eroberten, ist freilich gleichfalls eine Vermuthung, der jedoch eine gewisse Berechtigung nicht abgesprochen werden kann. Hören wir, wie Smith dieselbe begründet. „Anfangs meinte ich," sagt er, „daß irgend ein Volksstamm auf eine kurze Zeit Erech besetzt gehalten, und daß der fehlende Theil der ersten Tafel erzählt habe, wie Izdubar die Stadt befreite und dann die Krone von Erech sich aufsetzte. Allein diese Vermuthung hat sich mir bei späteren Untersuchungen nicht bestätigt; vielmehr stellte sich heraus, daß Izdubar erst lange nach den auf dieser Tafel verzeichneten Begebenheiten, nämlich erst nach der Erschlagung des Tyrannen Humbaba, die Königskrone annahm. Dieß drängt auf die Folgerung hin, daß, wenn nicht Humbaba selbst, so doch das Volk, welchem er angehörte, Erech und wahrscheinlich ganz Babylonien eroberte und tyrannisirte. Dieses Volk aber war kein anderes, als das älamitische; denn der Name Humbaba oder, wie er sich hie und da auch geschrieben findet, Hubaba, ist älamitisch; er ist zusammengesetzt aus Humba, dem Namen eines berühmten älamitischen Gottes, und dem Zeitwort ba, ‚machen' (abgekürzt aus ban, bana oder bani) und bedeutet sonach ‚Humba hat (mich) geschaffen'[2]. Mit eben diesem Gottesnamen zusammengesetzt lesen wir noch viele andere älamitische Eigennamen, z. B. Humba-sidir, ein alter älamitischer Häuptling; Humba-nigas, ein älamitischer König, Gegner Sargons; Humba-undasa, ein älamitischer Feldherr im Krieg Sanheribs gegen Älam; Tul-Humba, eine älamitische Stadt u. a. m." Darüber, ob die fragliche Eroberung Babyloniens eine älamitische war oder nicht, geben uns nun freilich diese Combinationen immer noch keine Gewißheit. Von unbestreitbarem Werthe dagegen ist die ethnische Feststellung der Persönlichkeit Humbaba's. Das Begegniß mit diesem Recken tritt jetzt viel

---

[1] Vgl. diese Zeitschrift 1876, IV. S. 399.

[2] So gesichert der erste Bestandtheil und mit ihm der älamitische Charakter des Namens ist, so zweifelhaft ist Smiths Deutung des zweiten Bestandtheiles: es wird derselbe wohl eher aus der älamitischen als aus der assyrischen Sprache zu erklären sein.

mehr in den Vordergrund, als früher, es füllt nahezu zwei ganze Tafeln. Nur schade, daß auch hier die einzelnen Fragmente so klein und übel zugerichtet sind! Nachdem Heabani nach Erech gekommen und der unzertrennliche Gefährte Izdubars geworden, ziehen beide zusammen wider Humbaba aus; möglich, daß Izdubars Traum, welchen zu deuten Heabani berufen ward, zu diesem Unternehmen in Beziehung stand. Zuerst sehen wir die frommen Helden durch Opfer und Gebete sich um den Schutz verschiedener Gottheiten bewerben und dann zum Angriffe schreiten. Humbaba's Hoflager befindet sich inmitten eines Waldes von Pinien (?) und Cedern, der selbst wieder von einer Verschanzung oder Mauer umschlossen ist. Die Helden erbrechen das Thor. „Humbaba hörte das Thor des Waldes sich öffnen. Die scharfe Waffe, den Schrecken der Männer, nahm er und auf dem Pfade seines Waldes stand er und wartete." Izdubar eilt auf ihn zu: „Nach dem Orte, wohin Humbaba ging, waren seine Schritte gelenkt auf geradem Weg und gutem Pfad." Er tödtet Humbaba und schlägt ihm das Haupt ab. Izdubar ist, wie es scheint, bisheran noch nicht unabhängiger König gewesen. War auch seine Stellung in Erech zur Zeit seines ersten Zusammentreffens mit Heabani eine fürstliche, so wird ihm doch zu Anfang des Unternehmens wider Humbaba die Königswürde erst in Aussicht gestellt: „wir wollen dich zum Könige wählen . . . du sollst walten nach eines Königs Weise." Auf die Ermordung des Tyrannen folgt dann Istars Bewerbung um die Hand des Helden, dessen Weigerung und siegreicher Kampf mit dem Stiere Anu's (nicht Flügelstier). Den von Istar wider den Helden ausgesprochenen Fluch wendet Heabani wider die Göttin selbst. Izdubar aber „berief das Volk insgesammt und die Last seines" (des Wunderstieres) „Hornes hoben die jungen Männer auf: 30 Manas wog es und war ganz aus Marmelstein, die Schärfe der Spitzen war vernichtet; 6 Gur ihre Masse im Ganzen. Der Lade seines Gottes Sarturda weihte er das Ganze; er nahm es hinein und an seinem Feuer betete er an. Im Euphratstrome wuschen sie ihre Hände und sie nahmen und gingen rings um Erech fahrend. Und die Versammlung der Häupter von Erech merkte darauf. Izdubar an die Einwohner von Erech ließ einen Aufruf ergehen: ‚Wer ist geschickt unter den Führern, wer ist edel unter den Männern? Izdubar ist geschickt unter den Führern, Izdubar ist edel unter den Männern.'" Nach drei arg beschädigten Zeilen folgt die Erwähnung des Freudenfestes, welches Izdubar in seinem Palaste gab. Die zuletzt angeführten Worte sprechen es deutlich aus, daß sich Izdubar erst jetzt in Erech zum Könige ausrufen ließ. Nach alle dem gewinnt es den Anschein, daß die Verherrlichung derjenigen nationalen That, welche Izdubar-Nimrod zum babylonischen Nationalheros erhob, den Hauptgegenstand unseres Epos ausmachte: der Sturz der älamitischen Herrschaft und die Errichtung einer einheimischen Monarchie. „Nimrod begann ein Gewaltiger zu sein im Lande" — das ist's auch, was die Genesis (10, 8), ohne gerade ein Epos über den Mann zu schreiben, uns von ihm zu melden weiß.

Einen weiteren Schritt zur Klarstellung des Ganges der epischen Handlung dürfte Smith vielleicht mit der Einreihung von „Istars Höllenfahrt"

in die Izdubar-Epopöe gethan haben. Nach ihm wäre der Zusammenhang folgender: Nachdem der Versuch der Göttin, sich im Himmel Rache ob Izdubars Verachtung zu verschaffen, fehlgeschlagen, faßt sie den Entschluß, in die Unterwelt hinabzusteigen, um wo möglich die Höllenmächte gegen den Helden aufzubieten. Allem Anscheine nach scheitert indessen auch dieser Versuch. Man wäre versucht anzunehmen, daß endlich die Göttin auf anderem Wege ihre Pläne theilweise wenigstens verwirklichte; daß die achte Tafel Izdubars Erkrankung und Heabani's Tod erzählte, geht aus dem Inhalte der folgenden Tafeln unzweifelhaft hervor, wenngleich von jener Tafel zur Zeit nur sehr wenig erhalten ist. Über die Art und Weise, wie Heabani um's Leben kam, wissen wir nicht mehr als früher: es geschah anläßlich eines neuen Abenteuers, welches die Helden zu bestehen hatten. Nachträglich sei noch bemerkt, daß auf einigen alten Siegeln, welche den Kampf Heabani's und Izdubars mit dem Wunderstiere darzustellen scheinen, ersterer mit Ochsenfüßen, Ochsenschwanz und Hörnern abgebildet ist. Es wäre das ein neuer Zug der Ähnlichkeit zwischen dem traumkundigen Heabani, welcher „Kenntniß besaß von Menschen und Ländern", und dem weisen Centauren Chiron, dem Lehrer des Herakles.

Auch über die Zeit, wann Izdubar gelebt und wann seine Legenden abgefaßt worden, theilt uns Smith seine Ansichten mit. „Wie die Legenden gegenwärtig vorliegen," schreibt er, „sind sie höchst wahrscheinlich um 2000 v. Chr. niedergeschrieben und, da sie sicherlich schon lange vor ihrer schriftlichen Fixirung als mündliche Überlieferungen in Umlauf gewesen sind, so ergibt sich für sie ein noch höheres Alter. Die frühesten Spuren ihrer Existenz treffen wir in den Devisen, welche auf altbabylonischen Cylindern als Wappen eingegraben sind. Die ältesten dieser Siegelbilder stellen Scenen nicht nur aus der Schöpfungssage, sondern auch aus den Izdubar-Legenden dar; sie stammen aus der Zeit der Könige von Akkad und Ur und mögen zum Theil älter als 2000 v. Chr. sein. Neben dem Krieg zwischen dem Seedrachen Tiamat und dem Gott Merodach finden sich hier mit Vorliebe abgebildet die Kämpfe Izdubars und seines Genossen Heabani mit dem Löwen und dem Stier, Izdubars Wanderung zur Aufsuchung Chasisadra's, auch dieser Chasisadra, der biblische Noah, selber in der Arche. Dem Namen Izdubar begegnen wir ferner auf dem Fragment einer im britischen Museum befindlichen Tafel über irdische Vorzeichen, welche von einem Original aus der Zeit Izdubars abgeschrieben sein will, jedoch kaum älter als 1600 v. Chr. ist; denn gerade damals wurden viele derartige Tafeln geschrieben. Eine andere interessante Notiz über Izdubar, nämlich über sein Schiff, lesen wir in jenem großen Verzeichniß von Holzgeräthschaften, besonders Schiffen, welches Cuneiform Inscriptions, II. 46 veröffentlicht ist. Diese Tafel wurde unter der Regierung Assurbanipals, also im 7. Jahrhundert v. Chr., geschrieben, das Original aber, welchem sie entnommen, muß wenigstens 1800 Jahre vor unserer Zeitrechnung abgefaßt worden sein. Die geographischen Angaben nämlich, welche sich auf ihr finden, führen mit Bestimmtheit in eine Periode lange vor dem Emporkommen Babylons, näher: in die Zeit der Oberherrschaft der Stadt Ur zwischen 2000 und 1850 v. Chr. zurück. Dieser Katalog

nun nennt nicht nur Surippak die ‚Schiffs- oder Archenstadt‘ und liefert so einen Beitrag zum chaldäischen Sündfluthbericht — er erwähnt auch das Schiff Izdubars, indem er damit auf die Irrfahrten des den Zugang zu Chasisadra Suchenden anspielt. Endlich findet sich der Name Izdubar auch noch in einer Serie über Hexerei; deßgleichen auf einer Tafel, welche Gebete an ihn als an einen Gott [1] enthält, woraus ersichtlich, daß er vergöttert wurde, eine Ehre, welche ja auch mehreren andern babylonischen Königen zu Theil ward.“

Was die Zeit Izdubars selbst betrifft, so ist es wieder die Person Humbaba's, welche dem englischen Forscher die eine Grundlage zu weiteren Muthmaßungen liefert, während er sich andererseits auf die mit den Monumenten im Einklang stehende Dynastienliste des Berosus stützt. Dieser Schriftsteller zählt acht Dynastien auf, welche nach der Sündfluth über Babylon geherrscht haben sollen:

1. 86 chaldäische Könige, die zusammen 33,091 (34,090, 34,080?) Jahre regiert haben sollen;
2. 8 medische Könige, welche Babylon eroberten und 224 Jahre beherrschten;
3. 11 andere Könige, deren Regierungsdauer und Herkunft unbekannt ist;
4. 49 chaldäische Könige während 458 Jahren;
5. 9 arabische Könige während 245 Jahren;
6. 45 assyrische Könige während 526 Jahren;
7. 8 gleichfalls assyrische Könige 122 Jahre lang;
8. 6 babylonische Könige 87 Jahre lang.

Die drei letzten dieser Dynastien — zwei assyrische 1273—747 und 747 bis 625, und eine babylonische 625—538 — finden sich durch die Monumente durchaus bestätigt. Der ersten Dynastie drückt die fabelhafte Zahl der Regierungsjahre ein unverkennbar mythisches Gepräge auf; doch wird es immerhin seine Richtigkeit haben, daß jene 86 Könige Chaldäer, also einheimische Fürsten waren. Auf sie läßt Berosus seine zweite Dynastie von 8 „medischen“ Königen folgen. Daß dieselben keine arischen Meder gewesen, sondern bloß etwa aus dem Lande herkamen, welches zu Berosus' Zeit Medien hieß, wird von den Fachgelehrten ziemlich allgemein angenommen, erscheinen doch die Arier erst mehrere Jahrhunderte später als Grenznachbarn der Assyrer. Die „Meder“ des Berosus hält man dagegen für die Älamiter, welche frühzeitig Babylonien sich unterwarfen. Der bisheran bekannteste dieser Könige ist Khodornakhunta, welcher 2295 Akkad eroberte. War er der Erste dieser Dynastie? Eine Inschrift bezeichnet ihn als Nachfolger eines andern Herrschers dieser Linie und zugleich als einen seine Vorgänger überbietenden Despoten. In ihm erblickt Smith jenen Eroberer von Erech, dessen zu Anfang der Izdubar-Legende Erwähnung geschieht, und in Humbaba erblickt er den letzten seiner Nachfolger. Somit wäre Izdubar-Nimrod etwa um 2250 als der erste König der dritten Dynastie des Berosus anzusetzen; ein Datum, welches mit den Nachrichten griechischer Schriftsteller über den Zeitpunkt der

---

[1] Vgl. diese Zeitschrift 1876, IV. S. 409.

Gründung des assyrischen oder babylonischen Reiches im Einklang und mit den Angaben der heiligen Schrift keineswegs im Widerspruch steht, denn diese behauptet nirgendwo, daß Nimrod der erste nachsündfluthliche König gewesen, oder daß er zur Zeit der Sprachenverwirrung regiert und Babylon gegründet habe. Sache der Monumente wird es sein, auch über diese Hypothese des geistreichen englischen Assyrologen das letzte entscheidende Wort zu sprechen.

Smiths „Chaldäische Genesis" verspricht uns in ihrem Titel auch Aufschlüsse über die altbabylonische Überlieferung vom Thurmbau. Indeß ist das einzige Fragment, welches der Verfasser zu diesem Ereignisse in Beziehung bringen möchte, äußerst dunkel und sind die Assyrologen vorerst noch gar nicht darüber einig, ob hier eine solche Beziehung überhaupt statthabe; ja unseres Wissens hat außer Smith selbst noch keiner dieselbe in dem fraglichen Texte zu erkennen vermocht. F. v. H.

Die Entstehung des Menschengeschlechtes. Die zweite vorjährige Nummer der Leipziger Freimaurer-Zeitung „Handschrift für Brüder" bringt uns folgenden „bemerkenswerthen Lösungsversuch" dieser wichtigen Frage: Nicht Wanderungen, Veränderungen im Klima u. s. w., überhaupt nicht Noth und Mangel hätten „die thierähnlichen Ahnen der Menschen zu Höherem erhoben", sondern nur Zeiten der Ruhe und des Wohlbefindens, und „vor Allem gute Nahrung". „Die thierähnlichen Ahnen des Menschen lebten vorzugsweise von pflanzlichen Stoffen" und zwar „dürfte das Getreide das Schibboleth sein, welches uns zu dem gemacht (!sic!) hat, was wir sind". „Die Getreidepflanzen waren es, an denen unsere Ahnen die Kräfte ihres Gehirns üben lernten. Vom einfachen Durchziehen der Ähren durch den Mund schritt man zum Zerklopfen mittelst Steinen und lernte so mahlen, später auch backen und endlich selbst säen, pflügen und ernten. Durch die damit verbundene Übung des Tastsinnes geschah es wahrscheinlich, daß der Mensch die Behaarung, von welcher er früher ganz bedeckt war, bis auf wenige Überbleibsel verlor und dagegen die schöne Ausbildung seiner Hand als Tastorgans, wie auch seinen aufrechten Gang und damit die schöne Form des Fußes gewann. Durch weitere Bemühung gelangte der Mensch, namentlich wohl beim Mahlen und Backen, zur Anwendung von Geräthen; bei der Verfertigung dieser wurde durch Reibung von Holz und Stein das Feuer erfunden, das wieder beim Backen gut zu Statten kam [die thierähnlichen Ahnen der Freimaurer hatten nämlich bis dahin zum Backen sich des Wassers oder der Luft statt des Feuers bedient]; das Feuer wurde die Veranlassung zur Entstehung des häuslichen Herdes, die Grundlage der Religion, der Moralität und höheren Kunstfertigkeit und führte so stufenweise zu höheren Culturäußerungen bis hinauf zur Staatsordnung und Wissenschaft."

Es will uns scheinen, als bedürfte der Urheber dieses „bemerkenswerthen Lösungsversuches" noch einiger neuen Getreidearten, um an denselben „die Kräfte seines Gehirnes noch ein wenig besser zu üben". „Das Schibboleth" der vorhandenen Getreidearten hat ihn noch nicht gescheidt „gemacht".

R. C.

Zur Kenntniß des modernen Protestantismus.

Die kirchlich-politische Gesetzgebung der letzten Jahre und die von ihr hervorgerufenen Zustände haben unter Anderem zwei Thatsachen in's hellste Mittagslicht gestellt: die innere Stärke und Geschlossenheit der katholischen Kirche und die zunehmende Zerbröckelung und principielle Haltlosigkeit des Protestantismus. Von wie manchen Gesetzen versprachen sich die liberalen Culturkämpfer die Zersetzung, oder wenigstens die tiefgreifendste Schädigung des Organismus der katholischen Kirche — allein das edle Metall hat sich im Feuerofen der Prüfung bewährt; die Auflösung hingegen und der Verfall vollziehen sich bei jener Confession, zu deren Hemmung oder Unterbindung jene Gesetze nach der Ansicht ihrer Erfinder nicht gemacht sein sollten. Man denke nur an die Civilehe! Sie hat auch für Uneingeweihte den Vorhang gelüftet und in den leitenden kirchlichen Kreisen des Protestantismus den Mangel an Principien und Consequenz, in den Volksmassen aber den weitgehendsten Abfall vom kirchlichen Leben mit einem Schlage praktisch geoffenbart. Doch wir haben nicht nöthig, nach dieser Seite hin den stetigen Erfolg der neuen Gesetze zu verzeichnen; die Blätter aller Richtungen bringen hiefür Belege, und die zahlreichen Schmerzensschreie der bestellten Sionswächter und auch unberufener Eiferer werden so bald nicht verklingen. Wir wollen vielmehr von dieser Äußerlichkeit weg in den innersten Kern eines bedeutenden Theiles des heutigen Protestantismus einzudringen versuchen und diesen auf seinen religiös-christlichen Gehalt prüfen.

Fälle, wie seiner Zeit der Sydow'sche, in denen die principielle Läugnung der Grundlehren des Christenthumes, der Dreifaltigkeit, der Menschwerdung, der Gottheit Christi, an den Tag tritt, erwecken hüben und drüben überraschendes Erstaunen: soll sich da nicht die Frage nahelegen, ob diese Erscheinungen bloß individueller und vorübergehender Natur seien, Meteoren vergleichbar, die durch das Plötzliche oder Bizarre

ihres Aufleuchtens im religiösen Gesichtskreise für kurze Zeit das Interesse der Beobachter fesseln, aber sonst keine große Bedeutung haben — oder ob sie wohl als die naturnothwendigen Ausflüsse eines zu Grunde liegenden Systems sich ausweisen, wobei dann freilich das Erstaunen eine andere Richtung zu nehmen hätte? Denn in diesem Falle muß man billiger Weise verwundert fragen, wohin es denn schließlich mit einer Religionsgesellschaft kommen müsse, in der die schärfsten Gegensätze und die sich gegenseitig zerstörenden Systeme entweder ignorirt, oder theoretisch und praktisch vertuscht und überkleistert werden. Gerade für unsere Zeit, die ihrer ganzen Gestaltung nach mit dem entschiedensten Klärungsprocesse die Menschheit vor die unausweichliche Alternative des vollen und ganzen Christenthums oder des vollen und ganzen Abfalles stellt, scheint es dringend geboten, daß Katholiken und Protestanten mit klarer Einsicht nicht bloß in den gegenwärtigen Besitzstand, sondern auch in die Natur der leitenden Grundsätze und deren unabwendbaren Folgerungen sich über die eine große christliche Frage Rechenschaft ablegen. Hierzu soll im Folgenden ein Beitrag geliefert werden.

Der Protestantismus hat von Anfang an das ausschließliche Schriftprincip auf seine Fahne geschrieben, d. h. er hat erklärt, die heilige Schrift als alleinige Regel und Quelle des Glaubens anzuerkennen in der Weise, daß in den heiligen Büchern die wahre und vollständige Lehre Christi ihren vollgiltigen und vom heiligen Geiste eingegebenen Ausdruck gefunden habe. Dieser Grundsatz wurde bei jeder Gelegenheit betont. Er wird noch heutzutage, wie es erst vor Kurzem geschehen, an der Spitze der von den officiellen Landessynoden erlassenen Beschlüsse oder normangebenden Sätze feierlich ausgesprochen und aufrecht gehalten. Wie stellt sich nun ein großer Theil des heutigen Protestantismus zur heiligen Schrift? Was denkt und urtheilt man in den lehrenden und leitenden confessionellen protestantischen Kreisen über den Ursprung und Inhalt der heiligen Bücher, über ihre Treue in der Darstellung der Lehre Christi? Die Bedeutung dieser Frage kann nicht verkannt werden. Es handelt sich um die Grundansichten über die christlichen Hauptsätze bei vielen Lehrern der protestantischen Theologie, also bei den Erziehern und Bildnern der heranwachsenden Diener am Wort und bei den maßgebenden Auctoritäten, eine Sache, deren Kenntniß sowohl für Katholiken als auch für redlich strebende Protestanten gewichtige Interessen einschließt.

Um bei der Darlegung dieses Punktes das Wesentliche mit Kürze und Übersichtlichkeit abzuhandeln, müssen wir uns einige noth-

wendige Beschränkungen auflegen. Zunächst soll nur die heilige Schrift des Neuen Testamentes und auch diese nur in den hauptsächlichsten Büchern berücksichtigt werden; sodann muß zur Schilderung des heute großentheils bei den Protestanten geltenden Schriftsystemes ein Mann gewählt werden, dessen Aufstellungen mit Recht als das Spiegelbild eines großen Theils seiner Zunftgenossen betrachtet werden können. In letzterer Hinsicht sind manche Gründe vorhanden, die uns die Wahl des Dr. Adolph Hilgenfeld, Großherzogl. Sächs. Kirchenrathes und Professor der Theologie in Jena, als eine im Allgemeinen ganz passende erscheinen lassen. Er schrieb 1875 als Zusammenfassung einer viertelhundertjährigen Forschung „eine historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament", ein Buch, in dem er die Resultate der bisherigen Untersuchungen zu einem gewissen Abschluß zu bringen und den heutigen Stand der Dinge vorzulegen sich vorgenommen hat. Zugleich „ist das Werk auch die Frucht alljähriger Vorlesungen über historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament, die von ihm seit 1857 (also 17mal) an der bezeichneten Universität abgehalten wurden. Der Herr Kirchenrath und Professor weist in der Vorrede selbst auf das Interesse hin, das dergleichen kritische Forschungen nicht allein bei den Theologen des In- und Auslandes, sondern auch bei den Gebildeten aller Orten finden. Er hat Recht, wenn er ferner sagt: „Die höhere Kritik des Neuen Testamentes ist in einen anhaltenden Krieg gegen das kirchliche Herkommen eingetreten. Bei aller Ungunst der Verhältnisse in Deutschland selbst hat sie sich in dem mehr als 30jährigen Kriege behauptet, und auch der Gebildete will wissen, was der Erfolg aller kritischen Schlachten ist."

Zur richtigen Würdigung dieses einen Zeugen, der aber thatsächlich für viele redet, sei noch bemerkt, daß er gerade nicht zu den Extremsten zählen will. Er tadelt es vielmehr, daß „sich auch auf kritischer Seite eine Richtung ausgebildet habe, welche dem Mindestbietenden ohne Weiteres zuschlage und jeder Bestreitung wohlbezeugter Überlieferung mit dem Rufe ‚wieder ein Loch in die Tradition' zujauchze"; und hält es für ein Verdienst seines Buches, nachgewiesen zu haben, „daß solcher Verneinungseifer der kritischen Forschung kein Heil bringen könne".

Welche Ansichten über die heilige Schrift sind demnach im Schooße des Protestantismus nicht bloß geduldet, sondern werden laut und auctoritativ verkündet und gelehrt?

Erstens: wer sind die Verfasser der heiligen Bücher? Keines der vier Evangelien rührt von Jenen her, deren Namen es an der Stirne trägt; von den 14 Briefen des hl. Paulus sind nur sieben ächt; die übrigen in der nachapostolischen Zeit unter Paulus' Namen und oft gegen die ächt paulinische Lehre unterschoben; zur gleichen Klasse gehören auch die zwei Briefe, die unter Petri Namen, und die drei, die mit dem Namen des hl. Johannes im Verzeichniß der heiligen Bücher des Neuen Bundes sich finden.

Berücksichtigt man nur das Schriftprincip als solches, so mag es von wenig Belang erscheinen, von wem die heiligen Bücher abgefaßt sind, wenn ich nur irgendwie die Gewißheit habe, daß sie, unter Eingebung des göttlichen Geistes geschrieben, wirklich die wahre und volle Lehre und Offenbarung Christi enthalten. Es kann mir ja der menschliche Verfasser gleichgiltig sein, wenn nur der Inhalt als treu und zuverlässig mir verbürgt ist; und dieses um so mehr, sobald ich die Schriften als solche in Empfang nehme, die, auf göttlichen Antrieb hin und unter göttlichem Beistande niedergeschrieben, in That und Wahrheit Gottes Wort sind. Allein bei näherer Erwägung stellt sich doch alsbald das Bedenkliche, ja für den Protestantismus Grundstürzende dieser Ansicht ein. Denn es entsteht sogleich die Frage: rührt ein so großer Theil der neutestamentlichen Schriften von nachapostolischen Männern her, welche Bürgschaft hat dann der Protestantismus, oder woher weiß er, daß nur göttlich eingegebene Schriften in das Verzeichniß der heiligen Bücher aufgenommen sind? Gewiß kann ja das von seinem Standpunkte aus nur dann sein, wenn zwei Bedingungen erfüllt sind. Es müssen erstens alle Schriften entweder von den Aposteln selbst herrühren oder doch von ihnen beglaubigt sein, und es muß zweitens ebenso fest stehen, daß diese Sammlung von Büchern als eine vollständige und geschlossene Zusammenstellung und als ein erschöpfender Lehrinhalt von den Aposteln der Gemeinde übergeben worden ist. Erst dann, wenn der Protestantismus dieses mit zwingenden Gründen erwiesen hat, sei es aus der inneren Nothwendigkeit, oder aus der Natur der Sache, aus dem Geiste und Inhalte der Schriften — freilich eine Anforderung, deren zweiter Bestandtheil vom protestantischen Boden aus nie und nimmer nur irgendwie begründet werden kann — erst dann hat er für sein oberstes Schriftprincip Grund und Boden gewonnen. Lehrt er aber die nachapostolische Abfassung und Zusammenstellung, so sägt er sich wahrlich den Ast ab, auf dem er sitzt. Anders die katho=

lische Kirche; sie entnimmt die Bezeugung der heiligen Schriften als göttlich eingegebener Bücher ihrem Traditionsprincip. Ehemals nahm der Protestantismus zum inneren Zeugniß des heiligen Geistes seine Zuflucht, allein vergebens; wollte ja doch schon Luther bei ein paar Schriften nichts davon verspüren. Es bleibt also nur übrig, daß der folgerichtig denkende Protestant die unter dem Namen „heilige Schriften" umlaufenden Bücher als Denkmäler des Glaubens und der Anschauungen theils der apostolischen, theils der nachapostolischen Zeit betrachte; eine Bürgschaft für den göttlich eingegebenen Charakter oder nur für die untrügliche Wahrheit derselben hat er nicht. Wenn somit der moderne Protestantismus so ungehindert die nachapostolische Entstehung eines beträchtlichen Theiles der heiligen Bücher lehrt, so hat er damit den Freibrief, das eigentliche Lebensprincip des gläubigen Protestantismus nach Herzenslust zu zerstören.

Obgleich durch die Läugnung der apostolischen Abfassung also bereits die Brecheisen energisch und folgenreich an die Burg des Protestantismus angelegt werden, so ist doch diese Schädigung eine verschwindend kleine und nimmt sich sehr unschuldig aus im Vergleich zu den übrigen Leistungen der modernen Systeme. Denn was machen diese aus der heiligen Schrift? Ist sie der treue Ausdruck der apostolischen Lehre? Mit nichten. Der Lehre Christi? Nichts weniger, als das. Enthält sie wenigstens die wahren christlichen Grundlehren? oder ein einheitliches Lehrsystem? Einige zerstreute Samenkörner finden sich freilich, die mit mehr oder weniger Schwierigkeit vom kritisch geübten Auge zusammengelesen werden können, allein neben diesen ist eine überwuchernde Fülle von giftig judaistischen Grundsätzen, von klaffenden Widersprüchen und selbst haarsträubenden religiösen Verirrungen — kein Wunder, waren ja die zwölf Apostel alle mitsammen im engherzigen und starren Judaismus befangen, ohne daß sie sich zur wahren Idee des Christenthumes erschwingen konnten. Enthalten die Evangelien wenigstens die naturgetreuen Züge des Christusbildes? Weit gefehlt. Ist es aber nach der modernen Lehre, die im Schooße des Protestantismus ungehindert von kirchlich bestellten und officiellen Organen verkündet wird, so mit der heiligen Schrift bestellt, so ist ja das Schriftprincip der denkbar ärgste Hohn auf sich selbst. Begründen wir obige Anklagen durch Darlegung der Lehre des modernen Protestantismus.

Wir beginnen, wie billig, mit den Evangelien, und hier selbstverständlich mit Matthäus. Weit entfernt, daß das kanonische Matthäus-

Evangelium der getreue Abdruck der Lehre Jesu, oder eine treue geschichtliche Darlegung einzelner Ereignisse aus seinem Leben ist, besteht es vielmehr aus zwei sich ausschließenden und bekämpfenden Bestandtheilen. Das Ursprüngliche und Älteste daran ist eine apostolische, streng judenchristliche und antipaulinische Grundschrift, die später durch freiere Bearbeitung ein mehr universal-christliches, versöhnliches und zur Lehre des Apostels Paulus hinneigendes Gepräge erhielt, und so aus einem Evangelium der Judenkirche eines der Heidenkirche wurde. Die folgenden Ausführungen mögen nun die vorstehende Charakteristik erklären und beweisen.

Der apostolischen Grundschrift oder dem Kerne des Evangeliums ist die Geburt Jesu aus der Jungfrau und Bethlehem als Geburtsort noch fremd, da war Jesus als der Sohn Josephs und Mariä dargestellt, der nur für die Juden, nicht aber für die Heiden, Beruf und Bedeutung hatte. Die Erzählung, daß er vom hl. Geiste in Maria's Schooße empfangen wurde, daß seine Geburt als weltgeschichtliches Ereigniß durch den wunderbaren Stern den heidnischen Magiern des Morgenlandes kund gethan worden sei, ist späterer Zusatz des heidenfreundlichen und universalistisch gesinnten Bearbeiters, der ein Interesse daran hat, gleich von Anfang an den Messias mit der Aussicht auf eine gläubige Heidenwelt auszustatten. Zur Schärfung dieses Gegensatzes fügte er auch in der Verfolgung des Jesukindes durch Herodes gleich ein Beispiel des jüdischen Unglaubens hinzu. So hat der nachapostolische Bearbeiter richtig schon auf den ersten Seiten das apostolische Evangelium, das er vorfand, in's gerade Gegentheil gefälscht — und der arme Leser, der nun das Alles als heilige Schrift und Gottes Wort verehrt! Da sich der Bearbeiter seiner Neuerung wohl bewußt sein mußte und deren Entdeckung auch befürchten konnte, so sucht er ihr durch einen weitgreifenden alttestamentlichen „Pragmatismus“, d. h. durch die vorgebliche Erfüllung angeblicher Weissagungen des alten Bundes, das Befremdliche zu benehmen und ihr lieber das Mäntelchen der gottgewollten Erfüllung längst prophezeiter Dinge umzuhängen. Ein Schritt zieht den andern nach sich. Die Taufe Jesu war im apostolischen Evangelium erst „die höhere Geburt des Gottessohnes“; da stieg nämlich der hl. Geist auf Jesu nieder und erklärte ihn zu seinem Sohne; indem aber der Bearbeiter dieses schon bei den ersten Anfängen der menschlichen Entstehung Jesu vorweggenommen hat, muß er die Taufgeschichte theils ändern, theils zur leeren Formalität herabdrücken.

Aber, ist vielleicht mancher Leser versucht zu fragen, wie kommt man dazu, solche, die Grundlagen jedweden Christenthumes zerstörenden Lehren vorzutragen? Der moderne Protestantismus geht darauf aus, das Übernatürliche und Wunderbare wegzuerklären, und hierzu sind ihm keine kritischen Gewaltstreiche zu kühn und keine Voraussetzungen zu gewagt; sodann stützt er sich mit Vorliebe auf die Schriften oder sogenannten Evangelien der ältesten Ketzer, die ihm besonders sympathisch sind, obgleich die ältesten, jenen Ketzern meistens gleichzeitigen, kirchlichen Schriftsteller und Kirchenväter eben jene sogenannten Evangelien als von Ketzern und Sektirern böswilliger Weise gefälscht und unterschoben zu brandmarken nicht müde werden. Bezeichnend ist z. B. folgender Beweisgang, der als kritisch-historisch gelten will und in manchen Variationen bei verschiedener Gelegenheit wiederkehrt. Kerinthus und Karpokrates, die uns und dem ganzen christlichen Alterthum als Ketzer und Irrlehrer der ältesten Zeit bekannt sind, behaupteten die natürliche Erzeugung Jesu durch Joseph und Maria. Daraus folgert der moderne Protestantismus nicht bloß, daß dieses wirklich so der Fall gewesen, und daß die Irrlehre die ursprünglichste Ansicht der urchristlichen Gemeinde ausgemacht habe, sondern er führt eben diese Irrlehrer auch als Zeugen auf, daß damals unser Matthäus- und Lucas-Evangelium noch nicht Ansehen und Geltung in der christlichen Kirche genoß. Warum? Durch diese beiden Evangelien wird eine solche Behauptung auf's Bestimmteste ausgeschlossen; nun aber haben Kerinth und Karpokrates sie dennoch aufgestellt, also können jene beiden Evangelien noch keine kirchliche Auctorität besessen, noch nicht im Kanon der Kirche gestanden haben. Wer will an der Bündigkeit dieser Beweisführung etwas aussetzen? Doch es ist nicht unsere Absicht, hier eine Widerlegung all' der dogmatischen, historischen und kritischen Ungeheuerlichkeiten im modernen Protestantismus zu geben, wir wollen bloß in kurzen Zügen dem Leser ein Bild dessen vermitteln, was diese „theologische" Wissenschaft aus der heiligen Schrift zu machen gewillt ist. Fahren wir daher in unserer Entwickelung dieser „evangelischen" Lehrsätze weiter!

Nach den obigen Proben sind wir schon darauf gefaßt, den Bearbeiter der „apostolischen, aber judenchristlichen Grundschrift" noch öfter auf tendenzieller Entstellung zu ertappen. Und so ist es auch. Der „Christus der Grundschrift" stellt die Heiden ganz außerhalb der christlichen Bruderschaft, erkennt als Messiasgemeinde nur das zwölfstämmige

Israel an mit Ausschluß aller Heiden und weiß überhaupt von einem Missionsauftrage an die Heiden nichts, weder für sich noch für seine Apostel, kurz er ist judaistisch-partikularistisch. Diese Eigenthümlichkeit zu verwischen, ist nun Ziel des heidenfreundlichen Bearbeiters. Daher fügt er der urapostolischen Grundschrift jene Erzählungen und Aussprüche hinzu, die Christus auch als Heiland der Heiden und heidenfreundlich erscheinen lassen. So ist denn sein Christus ohne Bedenken gleich bereit, einem Heiden zu helfen (Matth. 8, 5 u. f.) und weist sogar ausdrücklich auf die vielen gläubigen Heiden von Morgen und von Abend hin, die mit den Patriarchen im Himmelreiche zu Tische sitzen werden. Dieser Christus ißt sogar mit Zöllnern und Sündern d. i. Heiden, was doch seiner eigenen Stellung zu den Heiden durchaus nicht entspricht. Aber der Bearbeiter bedurfte einer heidenfreundlichen Erzählung. Aus demselben Grunde fügt er die Parabel bei von den aufrührerischen Arbeitern (21, 33—44), vom hochzeitlichen Mahle (22, 1—14), die Wehklage über Jerusalem (23, 37), die Reden Christi über Jerusalems Untergang und die Predigt des Evangeliums in aller Welt, den Traum der Frau des Pilatus, das Zerreißen des Tempelvorhangs bei Christi Tod und Christi Auftrag, überall und allen Völkern die Heilsbotschaft zu bringen. Damit nicht zufrieden, nimmt er noch andere durchgreifende Änderungen in der Geschichte Christi vor. Er läßt Christum durch seine Volks- und Zeitgenossen schon früh entschieden verworfen werden (Matth. 11, 12—30), über die Städte seiner Wirksamkeit, selbst über Kapharnaum ein völlig unberechtiges Wehe ausrufen, ihn daselbst Wohnung nehmen, um eine angebliche Prophezeiung zu erfüllen, die Speisung von 5000 und das Wandeln auf dem See vollziehen, auf dem Berge verklärt werden u. dgl. Daß nebenbei die Erzählung unseres Evangelisten von den hochmögenden Kritikern als möglichst ungeschickt, als sinnlos bezeichnet wird, charakterisirt gleichfalls deren Stellung zur heiligen Schrift [1]. Aber trotzdem enthält dieses Evangelium doch die Verurtheilung des von Paulus verkündeten Christenthums. Mit den falschen Propheten, welche mit ihrer Gesetzwidrigkeit der wahren Heidenbekehrung vorhergehen, können nur die Anhänger des Apostels Paulus und er selbst gemeint sein. Diese „Gesetzesstürmer" heißen die Kleinsten im Himmelreiche und werden als Thäter der Gesetzwidrigkeit geradezu ausgeschlossen werden, überhaupt wird die Missionsart des hl. Paulus ent-

---

[1] Vgl. Hilgenfeld, Historisch-kritische Einleitung ꝛc. S. 466—497.

schieden gemißbilligt (Matth. 5, 18. 19; 7, 6. 15 u. f.), und hierbei erlaubte sich der Verfasser des evangelischen Berichtes den Heiland Sätze sprechen zu lassen, von welchen dieser selbst nichts wußte, und die Bergpredigt mit Ausfällen gegen den Apostel Paulus zu verbrämen. Nach diesen „evangelischen“ Lehrsätzen ist also die heilige Schrift mit sich selbst in eifrigster und zerstörendster Polemik!

Als der erklärteste Gegner des hl. Paulus tritt der Apostel Johannes, der Liebesjünger, auf in der Geheimen Offenbarung. Hier findet sowohl das Apostolat als die Lehre und Wirkungsweise des Völkerapostels die entschiedenste Verurtheilung. Wenn da von Solchen die Rede ist, die sich fälschlich Apostel nennen und die als Lügner erfunden werden (2, 2), wer anders als Paulus und Genossen kann da gemeint sein? frägt und behauptet unser Kritiker zuversichtlich. Und wenn Paulus seinerseits den Ältesten von Ephesus vorhersagt, daß nach seinem Heimgange grimmige Wölfe eindringen werden, welche die Heerde nicht schonen, und daß aus dieser Gemeinde selbst Männer aufstehen werden, die Verkehrtes reden, so meint er judaistische Gegner; und auf Seite dieser stellt sich der Verfasser der Apokalypse, der auch nach unserem Kritiker der Apostel Johannes ist. Dieser Apostel, in judaistischen Vorurtheilen befangen, eifert auf's Heftigste gegen die Anhänger Pauli, deren gesetzfreie Lebensweise ihm ein Greuel ist und in deren Zuständen er Folgen und Wirkungen der verderblichen Lehre des falschen Apostels Paulus bekämpft [1]. Die Apokalypse, das Schriftwerk eines Urapostels, strotzt außerdem von Irrthümern. Die tausendjährige Dauer des Messiasreiches ist eine dem Parsismus entnommene Angabe. Die Fabel vom noch lebenden und wiederkehrenden Nero ist mehr als einmal auf unverkennbare Weise in ihr als sichere Wahrheit und Erwartung des Apostels ausgesprochen; die Erhaltung des Tempels wird vorausgesetzt, eine Angabe, die freilich bald darauf durch die Römer thatsächlich Lügen gestraft wurde. Der Messias der Apokalypse ist auch schon über das rein Menschliche hinausgehoben und bei seiner Wiederkunft „muß er wohl als eine Art Vicegott erscheinen“. Doch will er selbst andererseits nicht mehr sein, als der Anfang der Schöpfung, also immer noch in die Schöpfung Gottes gehören; den Anfang der Schöpfung macht aber kein Mensch, wohl ein Engel, und so findet sich in der Apokalypse Christus als der ersterschaffene Engel vorgestellt.

[1] Hilgenfeld a. a. O. S. 404, 413 f., 452.

Haben wir in der Schrift des hl. Johannes eine so rückhaltlose Verwerfung des Apostels Paulus und ein so ausgeprägtes Festhalten an dem engherzigen Judaismus mit essenischer Färbung, so sind die Schriften, welche unter dem Namen Lucas gehen, das dritte Evangelium und die Apostelgeschichte, darauf aus, den Apostel Paulus und seine Lehre zu Ansehen und Geltung zu bringen. In diesem Sinne macht das Lucas-Evangelium, oft in gänzlicher Abweichung vom überlieferten Stoff, freie Zuthaten oder verarbeitet in geschickter Weise das Material zu einer paulinischen Apologie. So gibt „der gewandte Lucas den antipaulinischen Worten (Matth. 7, 21) von einem christlichen Glauben, welcher den (gesetzlichen) Willen des himmlischen Vaters nicht erfüllt, eine antijudaistische Wendung“ (Luc. 6, 46), indem er Jesus sagen läßt: was nennt ihr mich Herr, Herr, und thut nicht, was ich sage? So weiß er auch die Geschichte von der Salbung Jesu durch ein Weib eigenthümlich nach paulinischer Tendenz zu gestalten. Nicht der gesetzesstrenge Pharisäer, sondern eine große Sünderin kömmt Jesu mit Liebe entgegen, die Sündenvergebung wird an die Liebe als Äußerung des Glaubens geknüpft, — was ist das anders als paulinische Färbung und Umgestaltung einer Handlung, die wir mit anderen Umständen von den übrigen Evangelien erzählen hören? Wissen die Urapostel von einer außerjüdischen Mission nichts, so versteht es dagegen Lucas, der paulinischen Heidenmission schon im Leben Christi selbst Grund und Boden zu schaffen. Deßwegen führt er außer den zwölf Aposteln noch einen neuen Jüngerkreis ein, der, auf außerjüdischem Gebiete ernannt, als die rechte Arbeitskraft für die reiche Ernte erklärt wird. Und als sie zurückkehren, läßt er Christum aufjubeln über diese Überschreitung der jüdischen Grenzen, denselben Christus, der doch anderswo davon nichts wissen will, und dessen zwölf Apostel gleichfalls mit dem Evangelium der Heiden nicht das Mindeste sich zu schaffen machen wollen. Deßwegen unternimmt es auch der „gewandte Verarbeiter des älteren Evangelienstoffes“, Aussprüche Jesu geschickt zur Empfehlung der Heidenmission und anderer Apostel außer den Zwölf umzubiegen. Bei Lucas „reden nicht mehr Jesus, sondern seine unmittelbaren, noch in den engen Kammern des Judenthumes befangenen Jünger im Finstern und in's Ohr. Daher müssen Andere (Paulus und die Heidenapostel) das Christenthum im Lichte ökumenischer Öffentlichkeit auf den Dächern predigen“. Ja sogar „einem antipaulinischen Christusworte weiß Lucas als geschickter Verarbeiter des Geschichtsstoffes eine antijudaistische Wendung

zu geben", es also in sein gerades Gegentheil zu verkehren. Zu gleichem Zwecke macht er natürlich auch ebenso geschickte Auslassungen; kurz er ist klug und consequent genug, überall seinen Paulinismus hineinzutragen und diesen leitenden Ideen den Stoff anzupassen [1].

Nach dieser entsetzlichen Mißhandlung, wie sie dem Lucas-Evangelium durch den modernen kritischen Protestantismus angethan wird, ist es von selbst klar, daß diese „Theologie" auch in der Apostelgeschichte wenig objective Wahrheit, sondern größtentheils nur tendenzreiche Entstellung findet. Wir wollen uns kurz fassen. Die Apostelgeschichte strebt darnach, den klaffenden Zwiespalt zwischen den zwölf Aposteln und dem hl. Paulus, zwischen den judenchristlichen und heidenchristlichen Gemeinden, auszugleichen und eine friedsame Annäherung beider anzubahnen. Daher wird Geschichte und Charakter des Paulus gefälscht, aber auch Petrus und Jakobus werden „paulinisirt". Jener nämlich wendet sich stets zuerst an die Juden bei Stiftung von Christengemeinden, nimmt noch gesetzliche Handlungen vor an sich und an Andern; diese aber befürworten die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen, ja Petrus führt sogar die Erstlinge aus den Heiden in's Christenthum ein — lauter Ereignisse und Umstände, die nur zum Zwecke der endlichen Versöhnung der streitenden Parteien gegen den objectiven Sachverhalt vom Verfasser der Apostelgeschichte so dargestellt werden. Nochmals, armer Leser, der eine „heilige Schrift", ein von Gott eingegebenes Buch in den Händen zu haben glaubt! Ist dieser Ruf nicht der nothwendige Schlußsatz einer solchen „Theologie"? Dafür bietet uns auch keinen Ersatz das zweifelhafte Lob: „Das apostolische Zeitalter hat an seinem Schlusse noch seinen Geschichtschreiber gefunden, welcher die wahre Geschichte desselben nicht bloß entstellt, sondern theils durch werthvolle Mittheilungen aus älteren Quellenschriften, theils gerade durch seine absichtsvolle Darstellung, durch das, was er nicht sagt, nicht minder, als durch das, was er sagt, wirklich aufhellt." [2] Denn in jedem Falle ist ja doch die Geschichte des hl. Paulus „einseitig dargestellt und hat manche Trübungen erfahren" und das gilt in gleichem, wenn nicht noch größerem Maße von der Lehre und der Geschichte des hl. Petrus und der Urgemeinde [3].

---

[1] Hilgenfeld a. a. O. S. 556—574.

[2] Hilgenfeld a. a. O. S. 600—612.

[3] Vgl. Hilgenfeld a. a. O. S. 553.

Es erübrigt noch, einige der folgenreichsten Aufstellungen hervorzuheben, um das Bild dieses modernen protestantischen Schriftsystems in einer gewissen Vollständigkeit zu gewinnen. Schon aus dem Vorstehenden ist jedenfalls so viel einleuchtend, daß von einem Verständniß und einer Würdigung des wahren Geistes des Christenthums und seiner Grundlehren bei solchen Grundanschauungen über Christus selbst und seine Apostel nicht mehr die Rede sein kann. Die Kritik hat sich die Brücke zum Verständniß abgebrochen, das Auge ist stumpf geworden, das Ohr kann die einfachsten Klänge des Christenthums nicht mehr fassen. Daher verwirft diese Kritik manchmal gerade das, als gegen den Zusammenhang der Geschichte und die Wahrscheinlichkeit verstoßend, was von jedem Christen, als dem Geiste des Christenthumes entquellend, sogleich erkannt wird. Nur ein Beispiel! Paulus und Barnabas predigen in dem Pisidischen Antiochien mit Erfolg den Heiden. Das erregt den Zorn der Juden, welche die vornehmen Frauen und die Stadtobrigkeit gegen die Apostel aufstacheln. In Folge dieser Umtriebe bricht eine Verfolgung gegen die christlichen Lehrer aus, sie werden vertrieben. Doch die Verfolgung bricht den Muth der jungen Christengemeinde nicht, sie freuen sich vielmehr und erstarken im zuversichtlichen Glaubensmuth. „Die Jünger aber wurden von Freude und vom hl. Geiste erfüllt“ (Apostelg. 13, 52). Ein Christ findet Alles hier in bester Ordnung. Für ihn versteht es sich von selbst, daß die Jünger gerade wegen der ihren Lehrern zugefügten Verfolgung in der Glaubensfreudigkeit wachsen; denn das Wort des Heilandes: „Selig, die Verfolgung leiden, freuet euch, wenn die Menschen euch hassen um meinetwillen“, ist nicht in den Wind gesprochen, und die Apostel selbst freuten sich sehr, daß sie gewürdigt worden waren, um des Namens Jesu willen Schmach zu leiden. Wäre es anders gekommen, hätte der hereinbrechende Sturm des Leidens nicht Geisteserstarkung, sondern Entmuthigung, Furcht und Trauer hervorgerufen, so würde jeder, der den Geist und die Kraft des Evangeliums in etwa kennt, sich billig verwundern, daß die apostolische Pflanzung in Pisidien so bald der apostolischen Gesinnung verlustig gegangen sei. Was aber unser Kritiker? Die Freude der Jünger ist ihm ein Beweis, daß die erzählte Verfolgung nicht geschichtlich sei, sondern vom Berichterstatter frei dem vorgefundenen Berichte eingefügt wurde. Es sieht einer Einschaltung des Verfassers ganz ähnlich, wenn Apstg. 13, 50 die Juden einen Volksaufstand erregen und den Paulus nebst Barnabas vertreiben. Denn ohne alle Rücksicht auf diese unerfreuliche Austrei-

bung schließt Apostelg. 13, 52: „Die Jünger aber wurden erfüllt von Freude und vom hl. Geiste.“ [1] Ganz recht:

Die Theile hab' ich in der Hand,
Fehlt leider nur das geist'ge Band!

Wie die zwölf Apostel gegen Paulus ankämpfen, so vergilt auch dieser Gleiches mit Gleichem. Seine Polemik gegen die Urapostel bietet den Schlüssel des Verständnisses zu den echt paulinischen Briefen. Er spöttelt ihrer als der „überhohen Apostel“, ihre Anhänger nennt er „in leidenschaftlicher Erregung Satansdiener, die sich die Gestalt von Gerechtigkeitsdienern gegeben haben“. Herolde der Urapostel sind es, die den Paulus geradezu toll nennen, ihn als falschen Apostel darstellen und in seinem Verhalten gegen die Korinther sogar schurkische List gefunden zu haben scheinen. Und diese „Herolde der Urapostel machen gar nicht den Eindruck, mit denselben nichts zu thun gehabt zu haben, von denselben vielmehr gar verurtheilt gewesen zu sein. Davon sagt Paulus kein Wort; er sagt nicht etwa: solches Thun und Treiben ist nicht im Sinne, ja gegen den Willen der Urapostel, sondern vielmehr: ich (der von dieser Seite her Angefeindete) meine doch in nichts nachgestanden zu haben den überhohen Aposteln“ [2]. Und wiederum in Betreff der von Paulus bekämpften Judaisten in Galatien: „Alles führt darauf, daß wir in diesen Herolden der Urapostel auch Vertreter des urapostolischen Christenthums vor uns haben.“ [3] Denn das „urapostolische Christenthum“ ist eben dieser theologischen Forschung zufolge ein bloß judaistisches, aber essenisch gefärbtes wegen Preisgabe der blutigen Opfer und Hochschätzung der Jungfräulichkeit, wie es sich auch in der johanneischen Offenbarung darstellt.

Hieraus ermißt sich leicht, was es im Sinne dieser Theologie heißen will, wenn man die heilige Schrift als alleinige Regel und Norm des Glaubens bezeichnet. Nicht besser aber verfährt dieselbe theologische Schule gegen die übrigen, angeblich nachapostolischen Bestandtheile der heiligen Schrift. Den Brief an die Hebräer erklärt man entweder kurzweg für eine von Ketzern herrührende, ketzerische und für Ketzer bestimmte Schrift, oder man ist so gnädig, nur ein von der alexandrinischen Philosophie stark beeinflußtes und mit Irrthümern versetztes, aber doch

---

[1] Hilgenfeld a. a. O. S. 584.
[2] Hilgenfeld a. a. O. S. 300.
[3] A. a. O. S. 258.

im Allgemeinen paulinisches Christenthum darin anzuerkennen. Jedenfalls aber hat sich der Verfasser „mindestens das pseudosalomonische Theologumenon von der Weisheit Gottes, wenn nicht schon die philonische Logoslehre für die Auffassung des Erlösers angeeignet". Daß er den Sohn Gottes gar als Gott anredet, entfernt sich natürlich himmelweit von der urchristlichen Anschauung. Neben diesem Grundirrthum verschwinden die übrigen falschen Behauptungen des Briefes über Opferwesen, Tempel, alttestamentliche Vorbilder. Der zweite Brief an die Thessalonicher widerspricht der deutlichen Lehre des ersten, und sucht diesen echt paulinischen Brief sogar zu verdächtigen! Ebenso weichen die anderen, dem Paulus fälschlich beigelegten Briefe (an die Epheser, Kolosser, an Titus und Timotheus) in beträchtlichen Stücken von der paulinischen Lehre ab und nehmen aus der zeitgenössischen, vorzugsweise gnostischen Umgebung manche Elemente in sich auf, die sie mehr oder minder geschickt dem Christenthum einverleiben.

Besonders bedenklich tritt aber diese Vermischung mit den gnostischen Irrlehren hervor in den sogenannten Johannesbriefen und im vierten Evangelium. Die Briefe eignen sich nicht bloß gnostische Schulausdrücke an, sondern verfallen auch unwillkürlich in denselben Dualismus, welcher der gnostischen Auffassung des geistigen Lebens eigenthümlich ist. Die echt gnostische Behauptung von einer wesenhaften und ursprünglichen Gotteskindschaft und einer ebenso geeigenschafteten, von dem Betroffenen nicht abzuwehrenden Teufelskindschaft hat auch diese Schriften des Neuen Bundes dictirt. Wenn möglich noch ärger und ärgerlicher stellt sich das vierte Evangelium dar. In geschichtlicher Beziehung weicht es oft in bewußter Weise von den Berichten der Vorgänger ab, namentlich wird das Bild des Erlösers grundverschieden gezeichnet. Die Seele dieser freien Verarbeitung ist nämlich eine diesem Schriftsteller eigenthümliche Theologie. Der im Hebräerbrief zuerst vollzogene Anschluß an die alexandrinische Philosophie und ihre Speculation feiert hier im Bunde mit der gnostischen Zeitbewegung seine einflußreichen und die christlichen Lehren umgestaltenden Triumphe. So wird der johanneische Christus endlich zum fleischgewordenen Logos, ausgerüstet mit Allmacht und Allwissenheit, der anstatt der menschlichen Schwäche und Beschränktheit des Christus der urevangelischen Predigt in überweltlicher Erhabenheit und unveränderter Herrlichkeit von Anfang an dasteht. Dieser Christus kehrt sich nicht mehr an das Judengesetz, dem er ja sogar die wahre Gottes-

kenntniß abspricht. Das vorchristliche Judenthum gehört so sehr der Finsterniß an, daß er alle Propheten und Lehrer der Vorzeit für Diebe und Räuber erklärt, auf welche die Schafe der wahren Gottesheerde mit Recht nicht hörten. Kurz, das Judenthum ist im Johannes-Evangelium auf gut gnostisch geschildert und zwar so sehr, daß selbst der gnostische Demiurg, den die alten Irrlehrer, die Ophiten und Kainiten, zum Vater des Teufels machen, Platz und Herberge im Evangelium mit völliger Beistimmung des Evangelisten gefunden hat (Joh. 8, 44). Der Grundton des Ganzen ist ferner gnostisch-dualistisch, und ein echt gnostischer Riß geht durch die ganze Menschheit, indem die einen von Natur aus als wesentliche Licht- und Gotteskinder, die andern ebenso als Teufelskinder aufgefaßt erscheinen. „Auch da, wo der Adler-Evangelist sich zu der höchsten geistigen Auffassung des Christenthums aufschwingt, verläugnet er nicht einen Zusammenhang mit dem Gnosticismus. Um die Erkenntniß des wahren Gottes dem Kosmos zu bringen, muß der eingeborene Sohn Gottes selbst, welcher an dem Busen des Vaters ist, dessen unmittelbare Anschauung genießt, in den Kosmos herabkommen. Der Logos ist der Gesandte Gottes an den Kosmos in einem so ausschließlichen Sinne, daß sonst nur noch sein Vorläufer als von Gott bezeichnet werden kann, die einzige Vermittelung zwischen Gott und Welt. Immer wieder derselbe Grundunterschied der reinen Geisteswelt und dieses Kosmos, in welchem sich der Gnosticismus bewegte.“ [1] Ebenso gnostisch durchweht ist im vierten Evangelium die Lehre von den letzten Dingen, die darum auch der sonstigen evangelischen Lehre recht hübsch widerstreitet. Das Johannes-Evangelium kennt kein glorreiches Wiedererscheinen Christi vor der Welt, verwirft es vielmehr geradezu, kennt kein äußerliches Weltgericht, kein künftiges Gericht für die Gläubigen, dagegen wird die gnostische Lehre vorgetragen, daß die Auferstehung schon hier innerlich geschehe, obgleich damit (wohl inconsequenter Weise?) die allgemeine Todtenerweckung nicht in Wegfall kommt. Und, um Vieles zu übergehen, ist die Bezeichnung des Johannes, als des Jüngers, den der Herr liebte, wäre sie von ihm selbst nicht beigelegt, „die schnödeste Selbstüberhebung, die im Jüngerkreise denkbar ist, und um so unverantwortlicher, je nachdrücklicher der Herr selbst, und zwar unter ausdrücklicher Mitbeziehung gerade auf Johannes, die Zumuthung von der Bevorzugung eines Jüngers vor dem andern zurückgewiesen hatte“.

---

[1] Hilgenfeld a. a. O. S. 727.

Wir können Alles zusammenfassend sagen, das vierte Evangelium habe die Bestimmung gehabt, die wahre Lehre des Apostels Johannes, wie sie in seiner Offenbarung niedergelegt ist, in allen Punkten zu zerstören. Also wiederum die heilige Schrift im selbstmörderischen Widerstreit! [1]

Das gleiche Schauspiel bieten die unter dem Namen Petrus den heiligen Büchern eingereihten Briefe. Von der Richtung und Lehre des wirklichen Petrus ist in denselben nach den Versicherungen des modernen protestantisch-theologischen Wissens kaum noch irgend etwas zu finden. So hat denn diese Theologie, die sich principiell auf die heilige Schrift als einzige Norm und Quelle stützen soll, gründlich mit eben dieser heiligen Schrift aufgeräumt [2].

Halten wir Rückschau! Wie steht's mit dem modernen Protestantismus dieser Richtung? Christus ist ihm ein Mensch, erzeugt wie alle anderen; das ursprüngliche Christenthum kannte die Lehre von seiner Gottheit nicht; sie wurde erst „gewonnen durch Anwendung der philonischen Logoslehre, und ist der wichtigste Erfolg jener Vermählung des Paulinismus mit alexandrinischer Religionsphilosophie, welche der Hebräerbrief darstellt" [3]. Die zwölf Apostel sind judaistisch beschränkte Leute, die an der Gesetzesäußerlichkeit um jeden Preis festhalten, von einer Heidenbekehrung nichts wissen wollen; ihnen gegenüber erfaßt Paulus die Bestimmung des Christenthums für alle Völker, wird aber deßhalb schonungslos von den apostolischen Häuptern der christlichen Urgemeinde angefeindet. Und die heilige Schrift, die Quelle der Lehre Christi und die Norm des Glaubens? Die Bücher des Neuen Bundes sind voll Irrthümer und Widersprüche in der Lehre und voll absichtlicher Entstellungen in der Geschichte; die einzelnen Schriften bekämpfen und zerstören einander. Eigentlich apostolische Schriften sind nur die wenigsten (versprengte Reste in den drei ersten Evangelien und die Apokalypse) — und welche Bedeutung für die Lehre könnten sie nach dem angeführten Standpunkte ihrer Verfasser beanspruchen? Die sieben echten Paulusbriefe entrollen uns allerdings ein Bild der Lehre und der Anschauungen des Paulus, allein diese werden gerade von den zwölf Aposteln mit Abscheu abgewiesen; die übrigen Schriften aber sind unterschoben und von gnostischen Irrthümern durchsäuert. Das ist

---

[1] Vgl. Hilgenfeld S. 358—390, 646—765.

[2] Vgl. a. a. O. S. 769.

[3] A. a. O. S. 390.

die heilige Schrift des modernen rationalistischen Protestantismus, das ist die Illustration zum protestantischen Schriftprincip. Römische Feldherren empfingen Ehrennamen von den zerstörten Städten; in diesem Sinne mögen auch jene die „Evangelischen" heißen!

Einige Schlußerwägungen drängen sich von selbst auf.

Vorstehendes Schriftsystem wird von Kirchenräthen, von Professoren der Theologie, von den Lehrern und Bildnern der „Prediger" gelehrt. Was soll da noch die Bibel in der Hand des Predigers auf der Kanzel bedeuten? Entweder sagt er, was er in den theologischen Hörsälen vernommen, und was wohl auch seine Ansicht ist, oder er muß gegen seine Überzeugung sich dem hergebrachten Volksglauben anpassen. Im ersten Falle hat die Predigt des Christenthums auf Grund der Bibel ihr Ende erreicht, und was im Christenthum selbst als das Grundlegende und Vitalste gilt, ist zur baaren Unmöglichkeit geworden; im zweiten Falle muß er mit dem Munde predigen, was er im Herzen verlacht, muß er als Wort Gottes, als vom heiligen Geist eingegebene Schrift, als unfehlbar giltige Regel und Quelle des Glaubens die Bücher hinstellen, die er „wissenschaftlich" und in Folge des officiellen theologischen Unterrichtes als Erzeugnisse der Parteileidenschaft, als bewußte Entstellungen, als Magazine von Widersprüchen hat kennen lernen. Ist das aber nicht entwürdigende Heuchelei, oder lächerliche Komödie? Wie kann bei obiger Ansicht noch überhaupt von heiligen Büchern die Rede sein? Ist es nicht etwas Schlimmeres als bloß eine hohle Phrase, wenn Hilgenfeld, der Kirchenrath und Professor der Theologie, trotz seiner Schriftansicht die Worte niederschreibt: „Der urchristliche Geist, welcher das Neue Testament wirklich eingegeben hat, ist mit gewaltigem Windesbrausen vom Himmel gekommen und hat in mancherlei Zungen geredet"?

Für denkende Protestanten ist die Erscheinung eines so gründlichen Bruches mit den Voraussetzungen und Hauptlehren des christlichen Glaubens eine Einladung zum Nachdenken. Kann ein christliches Kirchensystem in seinem Schooße solche Lehren dulden, die den Grundartikeln dieser Kirche selbst Hohn sprechen, und wie, wenn diese von den bestellten und berufenen Leitern, Räthen und Lehrern der sogen. Kirche selbst ausgehen? Christus Jesus gab den feierlichen Auftrag: „Gehet hin und lehret alle Völker und lehret sie Alles halten, was ich euch gesagt habe. Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an's Ende der Welt." Und anderswo sagt er zu Petrus: „Auf dich will ich meine Kirche bauen

und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen." Und wiederum zu den Aposteln: „Ich sende euch den Geist der Wahrheit, der euch einführe in alle Wahrheit." Wir fragen: Wenn der Protestantismus mit seinen tausendgestaltigen Lehrschattirungen und diesem modernen Abfall die von Christus in obigen Verheißungsworten gezeichnete Kirche ist, gibt es dann in der ganzen Weltgeschichte einen Ausspruch, der ein glänzenderes Fiasco und ein großartigeres Dementi erfahren hat, als eben Christi Vorhersagungen über seine Kirche? Männer der Wissenschaft vermögen es, Schulen zu gründen, in denen ihr Geist, ihre Lehre fortlebt und wenigstens gekannt wird; ist der Protestantismus Wahrheit, so hat das Christus nicht vermocht.

Wenden wir nun unsern Blick zur katholischen Kirche! Sie hat von jeher eine bestimmte Summe von Glaubenssätzen, ja ein umfangreiches und genau formulirtes System von Wahrheiten zur unerläßlichen Bedingung ihrer Mitgliedschaft gemacht. Wer aus diesem festen dogmatischen Gefüge nur ein Steinchen auszubrechen sich unterfing, ward ausgeschieden. Die katholische Kirche vollzog diese Ausscheidung in jedem Jahrhundert mit Erfolg; die Läugner waren keine Katholiken mehr, das war offenkundig vor ihnen selbst und offen anerkannt vor und von aller Welt. Freilich ein kranker oder todter Organismus vermag die schädlichen Elemente nicht mehr abzuwehren. Die katholische Kirche hat allein den Muth, sich auctoritativ als die unfehlbare Verkünderin der Lehre Christi vor die Völker und die Einzelnen hinzustellen und, auf ihr Recht und ihren Auftrag gestützt, von Allen Gehorsam zu heischen. Sind die Verheißungsworte Christi Wahrheit und Leben, wo anders sind sie verwirklicht, als eben in den Ansprüchen der katholischen Kirche? Wir haben uns die neuesten Gestaltungen des Protestantismus in seinen Fundamentalsätzen über die Schrift vorgeführt und nur Zerstörung und Verwüstung gefunden, die ungehindert im Leibe des Protestantismus um sich greift, der die Kirche matt, kraftlos, ohne Halt und Stütze, ohne Mittel der Abwehr gegenübersteht. Und welches ist die letzte Quelle der Ohnmacht? Es fehlt ihr das Bewußtsein, die authentische Auslegerin und Bewahrerin der Lehre Christi zu sein. Die katholische Kirche hat dieses Bewußtsein voll und lebendig, und darum schreitet sie siegreich durch die Jahrhunderte und ist ungebrochen in ewiger Kraft und Frische. Sie ist heute in ihrem wesentlichen Lehrbestande dieselbe, die sie war seit der ersten geschichtlich zu constatirenden Zeit. Und was speciell die heilige Schrift angeht, so

urtheilt sie und mit ihr ihre Theologen und Lehrer auf dem ganzen Erdenrunde in den wesentlichen Fragen der Auffassung und Auslegung der heiligen Bücher gerade so, wie sie nach rein geschichtlichen Ausweisen bereits im zweiten Jahrhundert urtheilte und lehrte. Damals schon sprach sie die unwandelbare hermeneutische Norm aus, die durch alle folgenden Zeiten forttönt, im Tridentinum ebenso wie im Vaticanum Zeugniß gibt für ihre Unveränderlichkeit. Diese Norm ist die apostolische Tradition, der canon ecclesiasticus, das in ihr lebendige und gegenwärtige Glaubensbewußtsein; es ist dieselbe Norm, die den ersten Lehrern der Kirche als Leitstern diente[1]. Deßwegen ist sie sich auch in der Werthschätzung der heiligen Schrift gleichgeblieben — einig und stark, klar und bestimmt erhebt sich auch in diesem Punkte das Gefüge und der Bau der katholischen Kirche. Sie ist eben die auf dem Felsen gegründete Kirche, während die ihr nicht Angehörigen „von jedem Wind der Lehre umhergetrieben werden — semper discentes et nunquam ad veritatem pervenientes."

J. **Knabenbauer** S. J.

Die mechanische und die teleologische Naturerklärung nach Dr. Zeller.

(Zur Charakteristik der Culturphilosophie.)

Es ist kaum nöthig, den Schleier zu lüften, in den die sogenannte „moderne Wissenschaft" sich zu hüllen pflegt, um sofort zu gewahren, daß der sie belebende Geist nicht die Liebe zur Wahrheit ist. Erklärungsweisen der Natur, von denen man glaubt, daß sie vielleicht mit logischem Zwange zur Annahme eines außerweltlichen Gottes führen könnten, werden ohne weitere Prüfung zurückgewiesen. Unschwer ließen sich einige Schock Stellen sammeln, in denen namhafte Vertreter der verschiedensten modernen Richtungen solches mit cynischer Ausgeschämtheit

---

[1] Vgl. Irenaeus c. haer. IV, 26. III, 3. Tertullian. de praescript. c. 19. c. 21. Clemens Al. Stromat. 6, 15.

aussprechen. Das angedeutete Loos trifft auch die teleologische Welterklärung. Wohl kann auch die Teleologie, einseitig oder verkehrt dargelegt, zur Herstellung eines falschen (pantheistischen) Gottesbegriffes verwerthet werden, und wirklich erblicken wir in den Reihen der gegen den Theismus kämpfenden Culturfreunde Manche, welche mit ihrem Deismus oder Pantheismus die Annahme irgend einer wenngleich verkümmerten Teleologie wohl vereinbar finden. Und doch hat J. H. Fichte im Wesentlichen Recht, wenn er in der bereits einmal von uns angedeuteten Stelle sagt, der große Culturkampf, den die Gegenwart durch alle Verzweigungen ihrer wissenschaftlichen Bildung durchzustreiten habe, gipfele definitiv in jener letzten, höchsten Alternative, ob in der physischen wie in der moralischen Welt lediglich die blinde Naturnothwendigkeit eines zwingenden Naturgesetzes walte, oder ob im Gegentheil das sichtbare Universum wie die innere Welt des bewußten Geistes nach ihrer gesammten Thatsächlichkeit in letzter Instanz allein erklärbar und begreiflich werde durch die Annahme eines absolut intelligenten Princips. Der Culturstreit sei, von der rein wissenschaftlichen Seite betrachtet, ein Streit zwischen mechanischer und teleologischer Weltansicht, zwischen Atheismus und Theismus.

Wir werden später Gelegenheit finden, uns zu vergegenwärtigen, wie die Teleologie, wahrheitsgetreu aufgefaßt, in jedem ehrlich denkenden Menschen die Überzeugung vom Dasein Gottes im christlichen Sinne dieses Wortes hervorbringen muß. Unterdessen kann es als allerseits anerkannte Thatsache vorausgesetzt werden, daß man in den philosophischen Kreisen sich der, wir möchten fast sagen instinctiven Überzeugung nicht entwinden kann, Teleologie und Theismus stünden in unlösbarem Zusammenhange. Zunächst kommt es uns darauf an, die Zweckthätigkeit in der Natur als eine von keiner Seite anfechtbare Thatsache festzuhalten.

Im verflossenen Jahre geschah wohl der bedeutsamste Angriff auf die Teleologie von Seiten eines namhaften Schülers des großen „preußischen" Philosophen Hegel. Professor Ed. Zeller hat in der Berliner königl. Akademie der Wissenschaften eine Abhandlung gelesen „Über teleologische und mechanische Naturerklärung in ihrer Anwendung auf das Weltganze" [1]. Dieselbe ist nicht geräuschvoll oberflächlich; sie trägt vielmehr Spuren ernstester Denkarbeit und

---

[1] Berlin, Dümmlers Verlag, 1876.

den Stempel tiefster Gelehrsamkeit zur Schau. Sie ist sachlich gehalten, streng „wissenschaftlich" und charakterisirt genau die Philosophie, auf welcher der moderne Staat basirt, den Wissensschatz, den er besitzt, die höchste Weisheit, die er an Stelle des abzuthuenden Kirchenglaubens zu bieten hat. Deßhalb ist diese kleine Arbeit für uns in mancher Hinsicht interessant und einer kurzen Besprechung werth.

I.

1. Auf den ersten Blättern legt uns der geschichtskundige Philosoph den allbekannten Gegensatz zwischen rein mechanischer und teleologischer Naturerklärung dar. Die ältesten Causalvorstellungen sollen nach Zeller die sein, daß man sich die wirkenden Kräfte nur persönlich vorstellte, die ganze Natur von menschenähnlichen Wesen erfüllt und beseelt dachte, in den Himmelskörpern und Elementen, den Naturkräften und sittlichen Mächten Götter erblickte. Die allerälteste Causalvorstellung, welche die Welt als von Gott hervorgebracht ansah, wird von Seiten des berühmten Denkers mit keinem Worte beehrt; es ist ihm bequemer, daß bei allen Völkern der Polytheismus den historisch ersten Platz eingenommen, und darum muß es so gewesen sein.

Jene „ältesten" Vorstellungen erhielten nun mit der Zeit nach doppelter Richtung hin eine Umbildung, je nachdem man nämlich mehr achtete auf das mechanische Verhalten des Leblosen, oder auf die eigene vernünftige (zweckstrebende) Überlegung. So traten die zwei Richtungen der Naturerklärung, die mechanische und die teleologische, sich gegenüber.

Bei Erwähnung des mechanischen Systems spricht sich Dr. Zeller sofort so ehrfurchtsvoll aus, daß auch dem versunkensten Materialisten darob wohl werden muß. Wem wäre unbekannt, daß dieses System das Monopol der adäquaten Welterklärung nur bei Jenen beanspruchen kann, die sich einzig auf die nächste Erklärung der in der Natur vorfindlichen Ortsveränderungen beschränken und alles Andere brutal ignoriren? Nach Zeller verdankt aber die mechanische Erklärungsweise ihre Geltung dem „Erwachen eines selbstständigen naturwissenschaftlichen Interesses". „Kaum ist durch den Humanismus und die Reformation der Bann der mittelalterlichen Autoritäten gebrochen, so sehen wir die Philosophen und Naturforscher aus Einem Munde eine streng physikalisch-mechanische Naturerklärung verlangen." Bauer, Gassendi, Hobbes, auch Descartes und Robert Boyle werden der Reihe nach vorgeführt; an sie „hat sich die neuere Naturwissenschaft angeschlossen, und jede von ihren

zahlreichen und eingreifenden Entdeckungen war ein neuer Triumph der Überzeugung, daß sich alles natürliche Geschehen schließlich auf räumliche Bewegungen zurückführe und aus gewissen natürlichen Ursachen nach den allgemeinen Gesetzen der Bewegung mit unabänderlicher Nothwendigkeit hervorgehe".

Auch nach solchen Höflichkeitsbezeugungen glaubt der Berliner Professor seine schüchternen Bedenken nur vorbringen zu dürfen, indem er sie mit einer Concession einleitet, einer solchen allerdings, die bei Licht besehen als Phrase erscheint. Es sei zwar wahr, meint er, „daß Alles, was ist und geschieht, aus seinen natürlichen Gründen nach den Gesetzen des Causalzusammenhanges hervorgehe" und daß somit „alle Erscheinungen ihrer Natur nach eine streng physikalische Erklärung zulassen". Was soll das nun heißen? In seiner unbestimmten Allgemeinheit ist der Satz augenscheinlich unwahr. Es gibt auch Erscheinungen, von denen es unbedingt feststeht, daß sie für jede physikalische Erklärungsweise unzugänglich sind; dahin gehören unter andern die Erscheinungen des Vernunftlebens; diese wird keine Ummodelung des Begriffs von Materie jemals physikalisch zu erweisen im Stande sein. Um bei der Wahrheit zu bleiben, hätte also Dr. Zeller sagen müssen, daß alle Phänomene, genau insofern sie an Naturkörpern hervortreten und zunächst die Sinne ansprechen, irgend welche materiellen Vorgänge als Substrat involviren, und insofern eine physikalische Erklärungsweise erheischen. Dann hätte er einen wahren und richtigen Satz — allerdings eine Binsenwahrheit — ausgesprochen. Vielleicht auch gedachte er dem Worte „physikalisch" einen neuen und zwar allerweitesten Sinn unterzuschieben, und wollte nur sagen, daß für alle natürlichen Erscheinungen der nächste Grund *in* den Naturdingen zu suchen sei. Aber auch in diesem Falle ist der Zeller'sche Satz bloß eine Phrase ohne besondere Bedeutung.

2. Es sei, so beginnt nun der Gelehrte seine Ausstellungen, durchaus kein a priori gewisser Satz, daß sich alle Erscheinungen in räumliche Bewegung auflösen und auf körperliche Ursachen zurückführen lassen; solches könne, wenn überhaupt, *nur* durch die *Erfahrung* erwiesen werden; dieser Forderung vermöge aber die Wissenschaft unseres Jahrhunderts, so bewunderungswürdig ihre Fortschritte auch sein mögen, nicht zu genügen; Vieles sei freilich von Kant und Laplace und neuerdings von Darwin geschehen, um Alles in der Welt aus mechanischen Vorgängen begreiflich zu machen, und es sei damit die Hoffnung begründet, daß es der fortgesetzten Forschung gelingen werde, mit der Entstehung

aller anderen lebenden Wesen auch die des Menschen als ein nothwendiges Ergebniß aus ihren natürlichen Bedingungen zu begreifen.

Nach dieser Beweihräucherung der materialistischen Forschung spricht der Berliner Philosoph sich dahin aus, daß zwei Fragen der mechanischen Naturerklärung unzugänglich bleiben dürften: die Frage nach der ersten Entstehung organischer Wesen und nach der Entstehung des Bewußtseins.

Den ersten dieser beiden Punkte glaubt Zeller mit der kurzen Bemerkung erledigt zu haben, auch der Darwinismus müsse ja sowohl das Dasein einfacher Organismen, als in denselben die Fähigkeit voraussetzen, sich zu erhalten, sich den wechselnden Bedingungen ihrer Existenz anzupassen, ihre erworbenen wie ihre ursprünglichen Eigenschaften zu vererben. Wir konnten allerdings nicht erwarten, auf den wenigen Blättern eines Vortrages eine eingehende Erörterung der einschlägigen Fragen zu finden; allein ein so berühmter Philosoph hätte doch wohl in wenigen Worten den eigentlichen Kern der Frage darlegen können; er hätte daran erinnern müssen, daß in den lebenden Dingen ein jeweiliges Entwicklungsprincip sich äußert, von welchem in den anorganischen Wesen keine Spur anzutreffen ist. Während nämlich das ganze Wirken der letzteren dahin geht, einen inneren Gleichgewichtszustand herzustellen, sich in demselben zu erhalten und die eigenen Zustände nach Außen hin mitzutheilen, ist die gesammte Thätigkeit des Organischen in ihrem Erfolge nach Innen gerichtet und dazu angethan, sich selber sozusagen die eigene Vollkommenheit zu verschaffen, indem neue Materie dem inneren Plane in bestimmter Ordnung eingegliedert wird. Nun ist es aber von vornherein absolut unmöglich, daß jemals durch Combination nach Außen gerichteter Thätigkeiten (actionum transeuntium) ein nach Innen gerichtetes Wirken (actio immanens) sich ergebe. Von diesem, dem wesentlichsten Punkte, schweigt Zeller.

3. In Bezug auf den zweiten Punkt, die Frage nach dem Entstehen des Bewußtseins, meint Dr. Zeller, bis jetzt seien die Versuche zu deren Lösung nicht über die oberflächlichsten Analogien hinausgekommen; gerade die unterscheidenden Eigenthümlichkeiten der Bewußtseinserscheinungen seien übersehen, die ungleichartigsten Dinge, wie Ausscheidung von Stoffen und Bildung von Gedanken, gleichgesetzt worden. Diese Aufgabe sei nicht bloß bis jetzt nicht gelöst, sondern es sei auch überhaupt keine Aussicht, daß sie sich auf dem Wege der mechanischen Physik ohne eine eingreifende Änderung ihrer Voraus-

setzungen lösen lasse. Zwischen den Vorgängen, die wir als geistige zu bezeichnen pflegten (Empfindungen, Vorstellungen, Gedanken, Gefühlen und Willensacten) und den räumlichen Bewegungen fände kein solches Verhältniß der Vergleichbarkeit statt, daß wir die ersteren als bloße Modificationen oder Combinationen der letzteren betrachten könnten. Denn da alle Körper, auch die körperlichen Atome, aus einer Mehrheit räumlich getrennter, aus einander befindlicher Theile zusammengesetzt seien, so sei jede Veränderung oder Bewegung eines Körpers bis auf's Atom herab nur die Summe der Veränderungen oder Bewegungen seiner sämmtlichen Theile, und zwar habe jede dieser Bewegungen ihr eigenes Substrat und ihre eigene Bahn. Dächten wir uns nun diese Bewegungen mit Bewußtsein verknüpft, so erhielten wir eben so viele selbstbewußte Subjecte, als der Körper Theile habe, d. h. unbestimmt viele. Das Subject des Selbstbewußtseins könne aber nur in einem streng einheitlichen, aus keinen räumlich aus einander liegenden Theilen zusammengesetzten Wesen gesucht werden. Aber könnte nicht jenes Subject erst durch das Zusammenwirken aller in den einzelnen Theilen eines körperlichen Systems sich vollziehenden Bewegungen entstehen? Nein; und warum nicht? Zeller antwortet, ein solches Zusammenwirken setze das Eine Subject, auf welches die vielen Bewegungen gleichzeitig einwirken könnten, schon voraus. Aber könnte man nicht vielleicht annehmen, die Einheit des Selbstbewußtseins sei ein bloßer Schein, der aus der Gleichzeitigkeit gewisser Gehirnprocesse entstehe? Abermals nein; und warum nicht? Weil, wie Zeller bemerkt, dieser Schein nur dadurch entstehen könnte, daß das gleichzeitig gegebene Mannigfaltige zur Einheit des Bewußtseins zusammengefaßt würde, und dieß nicht geschehen könnte, wenn nicht ein streng einheitliches Wesen vorhanden wäre, in welchem und durch welches diese Zusammenfassung erfolge.

Wenn Zeller behauptet, die mechanische Erklärung der Bewußtseinserscheinungen sei nicht bloß ein noch ungelöstes, sondern ein an sich selbst unlösbares Problem, und man könne nicht mit Strauß sagen, so gut unter gewissen Bedingungen Bewegung sich in Wärme verwandle, könne es auch Bedingungen geben, unter denen sie sich in Empfindungen verwandelte, so sind wir nicht gewillt, die hiermit ausgesprochene Wahrheit zu bemäkeln, finden aber die von Zeller unternommene, im Vorstehenden vollständig wiedergegebene philosophische Begründung dieses Ausspruches ungenau und unvollständig. Es ist höchst ungenau, wenn der berühmte Philosoph sich durch die Vielheit der Theile eines Kör-

pers oder auch eines Atoms für berechtigt hält, von einer Summe der Veränderungen oder der Bewegungen in dem Sinne zu reden, daß in dem Körper, beziehungsweise in dem Atom nicht Eine Bewegung, sondern eine Vielheit von Bewegungen sich vollzöge. Die Vertheidiger der mechanischen Naturerklärung fassen, wenn auch nicht den Körper, so doch das Atom als wirklich ausgedehnt, als etwas Stetiges (continuum) auf. Nun hätte aber ein Hinblick auf geometrische Größen den Herrn Zeller daran erinnern können, daß jedes Stetige seinem Begriffe nach Eins ist, daß somit die „Vielheit" von im Stetigen erhaltenen Theilen der Einheit des Ganzen nicht entgegengesetzt ist, sondern dieselbe ausmacht. In dieser Erklärung werden somit die elementarsten Begriffe, Einheit und Einfachheit, verwechselt; einfach ist das Stetige nicht, wohl aber vollkommen Eins. Ist es Zeller nur darum zu thun, für das Bewußtsein ein einheitliches Subject zu fordern, so darf er das mechanisch bewegte Atom nicht von der Hand weisen, wofern es nur stetig ist. Thatsächlich hat das unvollkommene Sinnesbewußtsein, wie dasselbe im Thier vorfindlich ist, ein stetig ausgedehntes Substrat: die von der sogenannten Thierseele belebte Materie; während das geistige Selbstbewußtsein, welches den Menschen vor allen Naturdingen auszeichnet, allerdings nicht bloß ein einheitliches, sondern auch ein einfaches Substrat erheischt. Aus der Zeller'schen Ausführung folgt nur, daß eine atomisch, also vollkommen discret gedachte Materie eben so wenig das Substrat Eines Bewußtseins sein kann, wie ein Regiment Soldaten im Stande ist, mit Einem Munde zu essen. Der berühmte Gelehrte hat sich nicht die Mühe gegeben, des eigentlichen Grundes, welcher gegen die hier in Sicht kommenden Gegner anzuwenden ist, der psychischen Immanenz, jener Verinnerlichung, die das Wesen eines jeden Bewußtseinsactes ausmacht, auch nur mit einer Silbe Erwähnung zu thun. Gerade jene Verinnerlichung, wodurch der Inhalt des Wahrnehmens oder Bewußtseins dem Subject immanent gegenständlich wird, hebt die psychischen Phänomene aus jeglichem Verhältniß zu physikalischen und chemischen, ja organischen Bewegungen heraus, und zwingt sogar einen Büchner gegenüber der bekannten gemeinen Behauptung Vogts zu dem Geständniß, wir seien bei „der genauesten Betrachtung nicht im Stande, ein Analogon aufzufinden zwischen der Gallen- oder Urinsecretion, und dem Vorgange, durch welchen der Gedanke im Gehirn erzeugt wird".

Würden nun die Leser sich der Überzeugung überlassen, Dr. Zeller

habe sich durch seine Ausführungen zwei feststehende Resultate errungen, so würden sie sich gewaltig täuschen. Vielleicht, so meint er, wird es doch noch einmal gelingen, Leben und Bewußtsein aus der Materie und den letzten Gründen der räumlichen Bewegung zu erklären; dazu bedürfte es einer durchgreifenden Revision der Begriffe. Und warum nicht? Hätten ja doch die beiden fraglichen Begriffe bereits bedeutende Wandlungen durchgemacht: die Lehre von der allgemeinen Anziehung gehe über die ältere, rein mechanische Physik weit hinaus, die Atomistik unserer Tage laute ganz anders, als die eines Epikur, Gassendi. Die allgemeine Voraussetzung der mechanischen Physik, die vollkommene Gesetzmäßigkeit alles Geschehens, würde durch eine derartige Revision allerdings nicht angetastet, aber die näheren Bestimmungen über die letzten Ursachen und Gesetze desselben würden gründlich verändert.

Wir spüren kaum ein Bedauern darüber, daß sich der Berliner Akademiker nicht dazu herabgelassen hat, uns anzudeuten, was für eine „Revision" der Materie er für angezeigt halte, um diese als hinlänglichen Erklärungsgrund des Lebens und des menschlichen Bewußtseins erscheinen lassen zu können; sie läßt sich unschwer errathen. Man erinnere sich nur an das Versteckenspielen der Kinder, welche den Gegenstand, der irgendwo gefunden werden soll, vorerst eben dorthin stecken; oder vielmehr daran, wie fast alle philosophirenden Naturforscher ersten Ranges in der Gegenwart eben jene Kinderspiele nachäffen und dafür die Anerkennung allertiefster Gelehrsamkeit von den gebildeten Culturkreisen einernten. Leben und Empfindung ist aus bewegten Atomen zu erklären, also sagen wir einfach: die Atome besitzen bereits Leben und Empfindung, und Alles ist erklärt! O Wissenschaft!

4. Gesetzt nun, es wäre gelungen, durch besagte geniale „Revision" Leben und Bewußtsein und somit alle Einzelerscheinungen in der Welt streng „physikalisch" zu erklären, so glaubt Zeller doch, die mechanische Erklärung würde zur Erklärung des Welt-Ganzen durchaus nicht ausreichen. Denn wie wäre es gekommen, fragt er, daß die Urstoffe gerade so beschaffen waren, wie sie beschaffen sein mußten, wenn diese Welt sich aus ihnen bilden sollte? Allerdings werde der Vertheidiger einer streng mechanischen Weltansicht die Welt und alles, was von Ordnung, von Schönheit und Vollkommenheit in ihr ist, die Gesetze des Naturlaufs, das Leben der organischen, die Intelligenz und die Sittlichkeit der vernünftigen Wesen, nicht als einen Zweck der Urstoffe, sondern nur als deren Folge und zwar als eine nothwendige ausgeben.

Er werde nicht behaupten, daß der Hervorgang der Welt auch ganz hätte unterbleiben oder anders ausfallen können: wenn einmal diese Urstoffe gegeben, so mußten sie sich in dieser Weise verbinden und bewegen, sie konnten nur diese Welt und keine andere hervorbringen; die Welt war von Anfang an in ihren Ursachen angelegt. Mit welchem Recht, so fragt nun Zeller weiter, können diese letzteren noch ausschließlich mechanische Ursachen genannt werden, d. h. Ursachen, deren Wirkungen sich auf räumliche Bewegungen beschränken? Nur dann könnten die Ursachen, aus welchen ihrer Natur nach das Leben und die Empfindung, das Bewußtsein und die Vernunft, das Gefühl des Schönen und das Wollen des Guten hervorgehe, den Namen mechanischer Ursachen vertragen, wenn es möglich wäre, alle diese Erscheinungen als Bewegungen der Körper im Raume zu begreifen.

Aber haben wir denn nicht soeben vernommen, daß eine durchgreifende Revision der Vorstellungen von der Materie und den letzten Gründen der räumlichen Bewegung möglich sei, in Folge deren Leben und Bewegung wohl einmal aus mechanischer Bewegung der Materie erklärt werden könnte? Warum wird denn hier des „revidirten" Begriffs von mechanisch bewegter Materie so ganz und gar vergessen? Entweder bedeutete jene Revision etwas, und dann hätte sie auch hier herangezogen werden müssen als Aussicht gewährend auf die Erklärung des Weltganzen aus mechanisch bewegtem Stoff, oder sie war, was unsererseits nicht dem mindesten Zweifel unterliegt, leerer Firlefanz, und dann hätte sie durchweg unerwähnt bleiben müssen.

II.

5. Nach diesem unglücklichen Debüt gegen die mechanische Naturerklärung wendet sich Dr. Zeller gegen die teleologische Auffassung. Sehen wir zu, ob vielleicht mit mehr Glück.

Die Vorstellung der Naturzwecke soll ursprünglich darauf beruhen, daß die Analogie des menschlichen Handelns auf die Entstehung der Welt und ihrer einzelnen Theile angewandt wurde. Warum wird hier verschwiegen, daß die Lehre von dem Naturzwecke nicht allein, ja nicht einmal an erster Stelle auf der angedeuteten Analogie beruht, daß es vielmehr die eigenthümliche Wirkungsweise sämmtlicher Naturdinge ist, welche zur Annahme eines Zweckstrebens mit logischem Zwange nöthigt?

Alsdann erklärt Zeller von oben herab, jene so äußerliche und un=

wissenschaftliche Teleologie, welche die weltschöpferische Wirksamkeit mit vereinzelten Mitteln auf einzelne Zwecke gerichtet sein und ihren letzten Zweck in dem Wohle des Menschen suchen lasse, bedürfe heute kaum noch einer Widerlegung. Und warum denn nicht einmal das? Das Einzelne könne nicht in dieser Weise aus dem Zusammenhang des Ganzen herausgenommen und unbekümmert um diesen aus einer ihm eigenthümlichen Zweckbeziehung erklärt werden. In dieser Zeller'schen Behauptung wird wohl schwerlich Jemand etwas Anderes, als — gelinde gesprochen — einen Kampf gegen Windmühlen zu erkennen vermögen. Wer fordert denn in vorliegender Frage Vereinzelung, Herausnehmen aus dem Zusammenhange? Man behauptet nur, daß auch die einzelnen Dinge in der Welt mit bestimmten Mitteln bestimmten Zwecken entsprechen, daß z. B. das Auge auf's Sehen, die Ohren auf's Hören eingerichtet seien, ohne deßhalb Augen und Ohren aus dem Zusammenhang des Ganzen herauszunehmen. Und gerade das dürfte wohl heutzutage bei allen Menschen von gesundem Verstande allgemein anerkannt sein.

Ferner hält es der Berliner Professor für unstatthaft, einen verschwindend kleinen Theil des Universums, wie die Menschheit, zum Zweck des Ganzen zu machen; die thatsächliche Beschaffenheit der Welt zeige uns in dem vermeinten Herrn und Endzweck der Schöpfung ein Geschöpf, welches mit viel zu viel Schwächen zu kämpfen habe und von zu vielen Übeln gedrückt werde, als daß es daran denken könnte, sich für das Ziel und den Gipfel aller Dinge zu halten. Hat vielleicht der pessimistische Hauch unserer Zeit auch auf Professor Zeller ansteckend gewirkt? Von dem scharfen Verurtheiler Schopenhauers hätten wir solche Schwarzseherei nicht erwartet. Wir geben ihm gern zu: ein Mensch, der vor der Sonne der christlichen Wahrheit hartnäckig und hochmüthig das Auge schließt, macht eben dadurch sich zum Spielball seiner Schwächen und versinkt in einen Abgrund von Übeln, und es ist allerdings schwer, in diesem Frevler an der Wahrheit noch den Herrn und Endzweck der Schöpfung zu erkennen; von den anthropocentrischen Delirien eines Kant, Schopenhauer, Lange 2c. sind wir auch himmelweit entfernt; allein wir können doch unser Erstaunen nicht unterdrücken, wenn ein Zeller den krassesten Materialisten nachahmt und, gleichsam hinweisend auf Gewicht und Wage, die Menschheit zu einem verschwindend kleinen Theil des Universums erklärt.

6. Indessen will der Berliner Akademiker mit der erwähnten Bemerkung noch nicht jeder Teleologie den Todesstoß versetzt haben. Er

führt uns vielmehr den Leibniz'schen Optimismus als eine „würdigere und wissenschaftlichere Auffassung der teleologischen Weltansicht" vor. Dieser gemäß soll die „Verwirklichung der größten unter den Bedingungen des endlichen Daseins erreichbaren Summe von Vollkommenheit und Glückseligkeit" den Zweck der Welt ausmachen, soll es zur Erreichung dieses Zweckes an keiner Stelle des Eingreifens einer besonderen, auf das Einzelne als solches gerichteten Thätigkeit bedürfen, soll eben der Naturmechanismus selbst nur ein Mittel zur Verwirklichung des Weltzweckes sein. Von dieser Leibniz'schen Auffassung sagt uns Zeller, man müsse zugeben, daß diese Umbildung der teleologischen Naturansicht eines so großen Denkers würdig gewesen, indem sie nicht allein die Kleinlichkeit der gewöhnlichen Vorstellung von den Naturzwecken, sondern auch den Conflict derselben mit der Naturwissenschaft beseitige, alle Erscheinungen rein physikalisch zu erklären erlaube, und auch jene, welche wir als Übel und Unvollkommenheiten empfänden, als die unerläßliche Rückseite und Bedingung des endlichen Daseins zu begreifen gestatte; sie wolle eben nur das Weltganze auf die Zweckthätigkeit der weltschöpferischen Vernunft zurückführen, alles Andere sei auf dem natürlichen Wege einer durchaus gesetzmäßigen Entwicklung entstanden.

Wir haben gar viel Auffälliges bei modernen Philosophen angetroffen, aber kaum je einen solchen Irrthum bei einem Geschichtschreiber der Philosophie. Dr. Zeller mag in der angestrebten Kürze eine Entschuldigung dafür finden, daß er uns die Leibniz'schen Gedanken schief und unklar aufgefaßt hinwirft, aber Tadel verdient er dafür, daß er an Leibniz gerade das lobt, was sich nur entschuldigen läßt mit dem bekannten: Quandoque et bonus dormitat Homerus. Denn man betrachte die Sache, wie man wolle: nothwendig muß man sowohl mit der Wirklichkeit als mit der Vernunft in Conflict kommen, wenn man im Sinne des Leibniz'schen Optimismus die Welt als „die größte unter den Bedingungen des endlichen Daseins erreichbare Summe von Vollkommenheit und Glückseligkeit" darstellt. Jedes endliche Dasein ist wesentlich endlich, d. h. ist wesentlich einer Vervollkommnung fähig und somit ist das absolut vollkommenste endliche Dasein von vornherein ein Unding. Dieß hat der Berliner Professor vollständig übersehen. Und doch hätte ihn ein vorurtheilsfreier Blick in das wirkliche Leben überzeugen können, daß factisch Vieles in der Welt, sogar im neuen deutschen Reiche, besser sein könnte, als es in der Wirklichkeit angetroffen wird.

Noch größeren Tadel verdient Zeller dafür, daß er als eine von Leibniz vollzogene Umbildung der teleologischen Naturansicht hinstellt, was die allgemeine und triviale Lehre der mittelalterlichen Philosophie gewesen ist. Stets hat diese Philosophie daran festgehalten, daß der Naturmechanismus selbst nur ein Mittel zur Verwirklichung des Weltzweckes ist, und niemals hat sie sich die Kette der wirkenden Ursachen als durch Zweckursachen durchbrochen vorgestellt, sie hat nur für die im Naturwirken liegende Bestimmtheit den Grund in den Zweckursachen gesucht.

Zeller behauptet, daß vielleicht die Naturforschung, niemals aber die Metaphysik sich bei einer im Beginne der Naturentwicklung stattfindenden Zweckerstrebung beruhigen könne. Insoferne er sich mit dem Leibniz'schen Optimismus herumschlägt, wollen wir ihn gehen lassen. Diesen Optimismus hat die unter uns Katholiken herkömmliche Philosophie stets von der Hand gewiesen, allerdings auf bessere Gründe hin, als die Zeller'schen sind, gegen welche denn doch der Leibniz'sche Gedanke noch immer sich vertheidigen ließe.

7. Es werden nun zwei Gründe beigebracht, die darthun sollen, daß die Weltentstehung jede Zweckerstrebung mit metaphysischer Nothwendigkeit ausschließe. Der erste soll in der bei jener Entstehung obwaltenden Nothwendigkeit liegen, und der zweite tiefere darin, daß überhaupt von keiner Weltentstehung die Rede sein könne. Beginnen wir mit dem ersten.

Um zur Evidenz zu bringen, daß der Act des Weltanfanges kein zweckstrebender, sondern ein absolut nothwendiger gewesen sei, fragt Zeller: „Ist es denkbar, daß das vollkommenste Wesen etwas anderes schaffe, als das Beste und Vollkommenste?" Wir antworten unbedenklich: Ja. Aber, fragt Zeller sogleich weiter mit merkwürdiger Zuversicht, „wäre dieß nicht ein unmittelbarer Widerspruch gegen seinen Begriff, eine logische und metaphysische Unmöglichkeit?" Wir antworten: Nein. Und warum nicht? Jeder unterrichtete Katholik weiß die Antwort.

Wenn nämlich das vollkommenste Wesen schafft, so kann das nicht geschehen, weil es von dem Geschaffenen irgend eine Vervollkommnung seiner selbst erwartet, sondern nur, weil es seine eigene Vollkommenheit in andern Wesen nachbilden will. So und nicht anders fordert es der Begriff eines vollkommensten Wesens. Wie nun diese ganze Nachbildung ohne jegliche Einbuße für das vollkommenste Wesen hätte unterbleiben können, so kann man auch nicht sagen, daß irgend ein Grad derselben für das=

selbe erforderlich gewesen wäre. Und zudem ist ja jeder Grad dem Begriffe nach endlich, also dem Begriffe nach nicht der vollkommenste. Das Einzige, was man nach optimistischer Seite hin sagen kann und sagen muß, ist, daß, nachdem einmal — um nach unserer Auffassungsweise zu reden — das vollkommenste Wesen einen zu verwirklichenden Grad des Guten und Vollkommenen frei bestimmt hat, alsdann der weise Verstand des absoluten vollkommensten Wesens sofort, ohne jede Wahl, unter den Mitteln, welche zur Verwirklichung jenes Grades hinführen, die vollkommensten bezeichnet. So thut Gott Alles auf die beste Weise, nicht aber das Beste.

Es ist daher eine Ungereimtheit, zu behaupten, nur die beste Welt trage die Bedingungen der Verwirklichung in sich. Denn jede Welt kann verwirklicht werden; nur eine absolut beste gerade theilt sich mit der absolut schlechtesten in das Privileg, eine schlechthinige Unmöglichkeit zu sein.

Mit dieser Bemerkung ist nicht bloß demjenigen, was Zeller gegen die Teleologie vorgebracht hat, sondern auch dem Kartenhaus, welches er vor unseren Augen aufzuführen im Begriffe steht, die nothwendige Unterlage entzogen. Man kann sich kaum des Lächelns erwehren, wenn man Worte, wie folgende, bei Zeller lesen muß: „Geht aus dem Wesen des Weltschöpfers die Erschaffung einer Welt mit Nothwendigkeit hervor, folgt ebenso nothwendig aus demselben, daß nur die vollkommenste Welt erschaffen werden kann; ist endlich die Frage, welche Welt die vollkommenste sei, von Ewigkeit her beantwortet, so hebt diese ganze Darstellung sich selbst auf" (ja freilich, aber wie, wenn gerade das Gegentheil der Prämissen das einzig Zulässige?) „und es bleibt von ihr nur der Gedanke, daß aus der Natur der absoluten Weltursache die Welt, so wie sie ist, als die allein mögliche Form ihrer Offenbarung mit absoluter Nothwendigkeit hervorgehe." Bekanntlich werden in der Schopenhauer'schen Schule ganz ähnliche Gedanken in pessimistischem Sinne verwerthet. Ein Wesen, so heißt es dort, welches einer Welt das Dasein schenkt, ist ein bedürftiges Wesen, sonst würde es dieses bleiben lassen; nun aber ist ein Bedürfniß in einem allerersten Wesen nothwendig unendlich; also muß der Weltschöpfer das bedürftigste, unglücklichste Wesen sein und kann demgemäß nur die allerschlechteste Welt produziren. Denke man vom Pessimismus, was man will: jedenfalls ergibt er sich aus der der Weltschöpfung zu Grunde gelegten absoluten Nothwendigkeit ebenso folgerecht, wie der Zeller'sche Optimis-

mus; und dieser steht nicht weniger, als jener, mit der Wirklichkeit in schreiendem Mißklang.

Doch fast wären wir von unserem Thema abgeschweift. Die absolute apriorische Nothwendigkeit ist es also, mit welcher der gesammten Zweckerstrebung ein gewaltiger Stoß versetzt werden soll. „Bei dem Weltenschöpfer," so lesen wir nämlich weiter, „würde die Bestimmung des Zweckes, das Aufsuchen der Mittel, die Ausführung in Einen zeitlosen Act zusammenfallen; es könnte daher hier an ein Früher oder Später im zeitlichen Sinne nicht gedacht werden; und da in dem Wirken des absoluten Wesens Alles von der gleichen unbedingten Nothwendigkeit beherrscht sein muß, kann auch keines jener Momente von dem andern sachlich abhängig gemacht werden, sondern alle drei lassen sich nur als verschiedene Ansichten Einer und derselben absoluten Thätigkeit auffassen, so daß demnach auch die logische Priorität des Bedingenden von dem Bedingten hier keine Anwendung findet." Man gewahrt sofort, daß in diesem ganzen Exkurse einzig die „unbedingte Nothwendigkeit" als Sturmbock verwendet wird; alles Andere ist Beiwerk. Über jene Nothwendigkeit werden wir sogleich Einiges zu sagen haben. Vernehmen wir zuerst noch den zweiten Grund.

8. Zeller hält das von ihm Beigebrachte noch nicht für ausreichend, um die Zweckthätigkeit vollends vor die Thüre zu setzen. Zur Entscheidung der Frage, ob die soeben gekennzeichnete Schöpfungsthätigkeit den Namen Zweckerstrebung noch vertrage, glaubt er noch einen zweiten Punkt in Betracht ziehen zu müssen, dem allein eine durchschlagende Bedeutung zukäme, den aber sowohl die Mechanisten als die Freunde der teleologischen Weltbetrachtung zu wenig beachtet hätten.

Wir können nicht umhin, im Vorübergehen ein Wort über die bemerkenswerthe Taktik Zellers zu sagen, die beiden Ansichten stets in schroffer Scheidung zu behandeln, als gäbe es nur Mechanisten, die nichts von Teleologie, und Teleologen, die nichts von Mechanismus wissen wollten, während doch bekanntermaßen in der herkömmlichen Philosophie Mechanismus mit Teleologie in harmonischer Unterordnung verbunden gedacht wurde. Indem er, nach dem Grundsatze: divide et impera, nur die beiden Extreme berücksichtigt, welche vermöge ihrer Einseitigkeit ohnedem auf schwachen Füßen stehen, wird es ihm leicht, als ruhmreicher Sieger über den zu Boden geworfenen „Gegner" zu triumphiren; einen so wohlfeilen Sieg gönnen wir ihm und seinen Anhängern gern.

Nun zur Sache zurück.

Wie lautet der „entscheidende Punkt“, welchem man auf beiden Seiten zu wenig Achtung geschenkt hätte? „Die mechanische Welterklärung behauptet, das Weltganze sei durch die räumliche Bewegung der Körper oder ihrer Bestandtheile; die teleologische, es sei durch eine von Zweckbegriffen geleitete Thätigkeit entstanden. Aber ehe man untersucht, *wie* die Welt entstanden ist, müßte man doch erst darüber im Reinen sein, *ob* sie überhaupt entstanden ist.“ Und nun nimmt der Humbug, den sich der Berliner Professor erlaubt, geradezu den Charakter eines Unfugs an. Wir wollen die ganze Stelle hierher setzen. „Die Bejahung dieser Frage,“ so schreibt Dr. Zeller, „ist so wenig selbstverständlich, daß vielmehr für ihre Verneinung alle die Gründe sprechen, welche von Aristoteles bis auf Schleiermacher und Strauß herab dafür geltend gemacht worden sind, wie man sich auch die weltbildende Kraft oder die weltbildenden Kräfte denken mag. Die Vorstellung, daß die Wirksamkeit derselben in irgend einem Zeitpunkt begonnen habe, führt immer zu unlösbaren Schwierigkeiten. Wenn keine Kraft ohne ihre Aeußerung sein kann, wie ist es denkbar, daß die weltschöpferische Kraft jemals gewesen sei, ohne sich in der Hervorbringung einer Welt zu äußern? Die einfachste Antwort auf diese Frage gibt in ihrer Art die gewöhnliche Vorstellung von der Schöpfung; Gott hätte allerdings, sagt man, von Ewigkeit her eine Welt schaffen können, aber er habe sie nicht früher schaffen *wollen*. Hierbei wird indessen der Unterschied des göttlichen Willens vom menschlichen, des absoluten vom endlichen, verkannt. Der Mensch kann allerdings das, was er thun sollte, auch unterlassen oder verschieben. Denken wir uns einen vollkommenen Willen, so fällt in diesem das Wollen mit dem Sollen, ebendamit aber auch mit dem Können durchaus zusammen; denn er kann seiner Natur nach nichts anderes wollen, als das absolut Beste. Ein solcher Wille ist daher von der objectiven Nothwendigkeit der Sache nicht verschieden, er ist nur die Form, in der sie sich vollbringt.“

Athmen wir einmal. Der Vorwurf, man habe in der Philosophie nicht genug den Punkt in's Auge gefaßt, *ob* überhaupt die Welt entstanden sei, ist ebenso neu wie grundlos, und kann unter Voraussetzung Zeller'scher Erudition nur in einem Kopfe entstehen, in welchem nach Hegel'scher Schulung Sein und Nichtsein, Wahrheit und Unwahrheit gleich berechtigt und nur ein Spielzeug sind, mit dem man nach Belieben umspringt. Macht es dem Herrn Professor zu viel Mühe, sich bei irgend

einem christlichen Philosophen umzusehen, so schlage er nur einen seiner antichristlichen Gesinnungsgenossen auf, und er wird fast auf jeder Seite den Vorwurf lesen, man habe der beregten Frage auf christlicher Seite, namentlich durch ausführlichste Darlegung der Beweise für das Dasein Gottes, eine zu große Sorgfalt gewidmet.

9. Die Welt soll also nicht entstanden sein; recapituliren wir kurz die Beweise, die Dr. Zeller für diese Behauptung beibringt. Gäbe es eine weltschöpferische Macht, so hätte sie sich von Ewigkeit her äußern müssen: einmal, weil ja überhaupt keine Kraft ohne ihre Äußerung sein kann; ferner, weil speciell beim göttlichen Wollen, als welches seiner Natur nach das absolut Beste mit Nothwendigkeit wollen muß, von keinem Aufschub die Rede sein kann, da ja bei einem so vollkommenen Wesen das Wollen mit dem Können und mit der objectiven Nothwendigkeit der gewollten Sache zusammenfalle. Also die „Nothwendigkeit" soll auch hier ziehen; sie soll nicht bloß die Unmöglichkeit der Zweckerstrebung, sondern auch die der Weltentstehung darthun.

Zeller verdient zum mindesten die Anerkennung, uns das klar gesagt zu haben, was sein Lehrmeister Hegel verschwommen und unverständlich, weil unverstanden, phantasirt hat. Es ist nun aber unrichtig, daß überhaupt keine Kraft ohne ihre Äußerung sein kann; das tagtägliche Leben überzeugt uns davon. Gibt es doch beispielsweise sogar Philosophen, die sehr viel Verstandeskraft haben und wenig davon äußern. Was Gottes unendliche Kraft im Besonderen anbelangt, so ist es von vornenherein unmöglich, daß sie jemals die ihr entsprechende Äußerung besitze. Denn eine unendlich vollkommene Welt ist und bleibt nun einmal ein Unding, weil jede geschaffene Welt endlich ist und darum nicht unendlich sein kann.

Es ist ferner unrichtig, daß göttliche Macht und göttlicher Wille sich nach Außen hin bethätigen müsse. Jene Vollkommenheiten sind freilich, in ihrem Sein betrachtet, mit absoluter Nothwendigkeit als ein ewiger Act vorhanden, und überdieß muß der göttliche Wille mit nothwendiger Liebe auf das göttliche Wesen gerichtet sein. Warum aber sollte der allmächtige Willensact, welcher im Wesen der Gottheit liegt, auf die Hervorbringung irgend eines endlichen Dinges außer Gott mit absoluter Nothwendigkeit ausgehen? Fehlt es denn Gott an irgend Etwas? Ist vielleicht das Unendliche irgend einer Sache bedürftig? Warum hätte sich die Gottheit nicht, wie sie sich thatsächlich in der Mittheilsamkeit ihrer Güte gefiel und deren Nachbildung nach Außen in einem bestimmten Grade ohne jede Nothwendigkeit sich als Ziel vorsetzte, ebenso in ihrer

Selbstgenügsamkeit gefallen und jegliches äußere Hervorbringen unterlassen können? Ein unendlicher Act, der Alles, was er bewirkt, mit Nothwendigkeit bewirkt, der nicht ausreicht, um Verschiedenes ohne jede Veränderung seiner selbst zu bewirken, ist ein vollendeter Widerspruch.

Um so mehr ist es unrichtig, daß Gott von Ewigkeit her die Welt hätte hervorbringen müssen; wahr aber ist das gerade Gegentheil, daß nämlich, obgleich der schaffende Act Gottes außer der Zeit liegt und anfangslos ist, die geschaffene Welt ihrer Natur nach in der Zeit liegen und einen Anfang haben mußte. Das göttliche Wesen ist unendlich vollkommen, und bedarf nicht, wie das menschliche, des Hinzutretens eines Actes, um etwas hervorzubringen. Act und Wirksamkeit von Ewigkeit her, enthält es von Ewigkeit her zugleich die Bestimmung, wie die frei gewollte Welt nach Natur, Zeit und Raum sein soll. In dieser Weise beginnt Gott ohne jede Selbstveränderung die Welt zu verursachen, indem nämlich nur die Welt beginnt, verursacht zu sein. Der Beweggrund der Schöpfung liegt im Wohlgefallen Gottes an seiner absoluten Vollkommenheit; wie sollte dieser Beweggrund in Bezug auf die Weltschöpfung irgend eine Nothwendigkeit begründen? Der bestimmende Grund der Weltschöpfung liegt in Gottes allerhöchster Souveränetät, in der Gott ohne jede Nöthigung beschloß, seine Vollkommenheit in bestimmter Abstufung nach Außen nachzubilden. Für die Welt ist freilich ihr Sein besser als ihr Nichtsein, nicht aber für Gott; denn Gott hat durch die Welt in keiner Hinsicht einen Zuwachs an Vollkommenheit gewonnen.

10. Wir haben hier Dinge angedeutet, die in jedem katholischen Religions-Handbuch für Gymnasien gesagt zu werden pflegen, die aber dem berühmten Gelehrten völlig unbekannt zu sein scheinen. Darum schreibt er: „Läßt man die Stoffe und die ihnen innewohnenden Kräfte von einem Weltschöpfer geschaffen, oder von einem Weltbildner geordnet und verknüpft werden, so müßte doch diese seine Thätigkeit, und daher auch ihr Product, gleichfalls anfangslos gesetzt werden, und es ist in dieser Beziehung gleichgiltig, ob man sich dieselbe von Zweckbegriffen geleitet denkt oder nicht. In dem ersten Falle könnte der Zweck der Schöpfung, wie er auch näher bestimmt werde, doch nur in der Hervorbringung eines Guten und Vollkommenen, ihr Grund nur in der Güte des Schöpfers gesucht werden. Dann läßt sich aber die Folgerung nicht umgehen: wenn das Dasein der Welt besser ist als ihr Nichtsein, müsse es auch immer so gewesen sein; wenn die Güte Gottes die Mittheilung seiner Vollkommenheit an Geschöpfe verlangt, müsse sie dieß immer

verlangt haben" (und wenn sie es nicht verlangt, was dann?). „Setzt man andererseits an die Stelle des Zweckes, welchen die Gottheit bei der Weltschöpfung verfolgte, den Gedanken ihrer wesentlichen Offenbarung in der Welt" (aber hat denn dieser ‚Gedanke' keinen zwecklichen Charakter?), „so liegt noch unmittelbarer am Tage, daß sie niemals ohne diese in ihrem Wesen und Begriffe begründete Offenbarung gewesen sein kann oder sein wird. Mögen daher die Veränderungen noch so durchgreifend sein, denen die einzelnen Theile der Welt unterliegen, mögen Weltkörper und Systeme von Weltkörpern in Zeiträumen von unabsehbarer Länge entstehen und wieder vergehen: das Ganze dieser in sich kreisenden Bewegung ist nothwendig ungeworden und unvergänglich, die Welt als solche hat keinen Anfang und kein Ende."

Also kurz! Mag Gott bei der Schöpfung von Zweckbegriffen geleitet gewesen sein oder nicht, d. h. nach Zeller: mag man den Grund der Welt in die Güte des Schöpfers setzen, oder mag man anstatt (!) des Zweckes den Gedanken wesentlicher Offenbarung Gottes in die Welt setzen: die Welt ist in jedem Falle ohne Anfang: also ungeworden! Und demgemäß erklärt Zeller: wir müßten die Welt gerade wegen der Naturnothwendigkeit, die in ihr walte, das Werk der absoluten Vernunft nennen. „Wie im logischen Denken die Folgerungen aus den Prämissen unmittelbar, vermöge der inneren Nothwendigkeit der Sache, hervorgehen, und nicht deßhalb gezogen werden, weil es zweckmäßig ist, so zu schließen: so muß auch in dem Wirken einer Ursache, deren Vollkommenheit jede Möglichkeit einer anderen ausschließt, das Vernünftige, der Natur der Sache Entsprechende, vermöge seiner absoluten Nothwendigkeit geschehen."

In der wirklichen Welt, wie wir sie aus der Erfahrung kennen, sehen also die zahlreichen Denker Deutschlands, in deren Namen Zeller das Wort führt, nicht bloß eine factische und hypothetische Nothwendigkeit, sondern überall nur ein absolute und logische. Das will sagen: nicht etwa bloß nach gemachtem Ansatz können die Naturphänomene mit mathematischer Genauigkeit berechnet werden, sondern jeder mögliche Ansatz selbst ist logisch nothwendig; es ist logisch nothwendig, daß alle Körper sich anziehen, daß eine Unze Wasserstoff mit acht Unzen Sauerstoff neun Unzen Wasser geben, daß Arnim zu fünf Jahren Zuchthaus verurtheilt wurde u. s. w.; das Alles ist nicht nur nothwendig als Thatsache und unter Voraussetzung gewisser Verhältnisse, nein absolut logisch ebenso nothwendig wie $2 \times 2 = 4$ und jeder Kreis rund ist, so daß das Gegentheil gar nicht einmal gedacht werden kann.

Wer mit den Auslassungen moderner Denker sich weniger befaßt hat, der wird sich über solche Lehren wundern und nicht begreifen, daß dergleichen einer gelehrten Körperschaft vorgetragen werden dürfen. Wir unsererseits rechnen die Zeller'schen Darlegungen zu den klarsten und inhaltlichsten, denen man auf der Wanderung durch die moderne Wissenschaft begegnen kann. Hier ist Alles klar. Einen Gott gibt es nicht; die Welt selber ist Gott; sie ist nichts als eiserne Nothwendigkeit, als ein starrer sich entwickelnder Syllogismus, der wie eine Riesenmaschine von Ewigkeit her arbeitet, allmächtig, erbarmungslos, hoffnungslos, trostlos! Hier ist aber auch Alles im klarsten Widerspruch nicht bloß zur Vernunft, sondern auch zur Wirklichkeit; jeder Blick auf das wirkliche Verhalten der Dinge zeigt uns, daß von einer absolut logischen Nothwendigkeit gar keine Rede sein kann. Das ist nun die Philosophie, die im modernen Staate mit all' seinem Elende, seiner Heuchelei, seinem Hochmuth Fleisch und Bein angenommen hat.

11. Wo der gelehrte Professor uns im Schlußpassus in Kürze noch einmal recapitulirt, wie beim Weltganzen weder von mechanischer, noch von teleologischer Entstehungsweise, weil überhaupt von gar keiner Entstehung, die Rede sein könne, wie ferner bei den einzelnen Theilen der Welt das Vorhandensein der mechanischen Ursachen jede Zweckthätigkeit absolut ausschließe, da werden wir noch nebenbei belehrt, daß es auch bei uns Menschen eine reine Täuschung ist, wenn wir glauben, wir thäten Dieses oder Jenes um eines Zweckes willen. „Auch bei den Menschen ist der Zweckbegriff nur die Form, welche die psychologische Nothwendigkeit für ihr Bewußtsein annimmt; das Handeln nach Zweckbegriffen nur die Art, wie der Hervorgang der Thätigkeit aus den Beweggründen in denkenden Wesen nach der Einrichtung ihrer Natur sich vermittelt."

Die Leichtfertigkeit, mit der hier die evidenteste Thatsache der inneren Erfahrung abgethan wird, ist wiederum keine Seltenheit, sie ist der tiefste Charakterzug des ganzen modernen Treibens. Mit demselben Athemzug schwätzt man in den hochwissenschaftlichen Kreisen von Menschenwürde, Menschenrechten, und spricht zugleich von der psychologischen Nothwendigkeit, die den Verbrecher ebenso zum Raubmord treibt, wie den braven Mann zum Heroismus, gerade so naturnothwendig, wie die Schwerkraft den Stein zur Erde zieht, — proclamirt man den Menschen zum unbedingt freien Wesen und zum verstand- und willenlosen Rädchen, das wie ein Stück Metall der Universal-, Welt-

und Staatsmaschine eingefügt ist, — stellt man, kurz und bündig gesprochen, den Menschen über Gott und unter das Thier.

Im Verlaufe unserer Darstellung dürfte klar geworden sein, daß die Thatsache der Zweckerstrebung in der Natur durch den von Zeller wieder aufgewühlten Staub Hegel'scher Weisheit nicht die mindeste Verdunkelung erleidet.

Diese Erörterung hat uns zugleich wieder Gelegenheit verschafft, in die Leistungsfähigkeit des modernen deutschen Denkens einen Blick zu thun. Freilich haben wir uns nur eine winzig kleine Expectoration dieser Wissenschaft vergegenwärtigt. Will man aber das Wasser des Meeres analysiren, so nimmt man nicht Meereswellen in die Schale, ein Tropfen gewöhnlichen Meereswassers genügt. Wir haben diesen Tropfen moderner Wissenschaft nicht aus dem unreinen Schaum marktschreierischer Großthuerei und auch nicht aus dem Bodenwasser aufgewühlter Leidenschaft hergeholt, wir sind vielmehr dorthin gedrungen, wo die „lautere Wissenschaft“ Form und Inhalt bestimmt. Ed. Zeller zählt zu den geachtetsten Gelehrten des deutschen Reiches.

Der Ausspruch, ein katholischer Katechismusschüler wisse über die tiefsten Fragen des Lebens besseren Aufschluß zu geben, als die Elite der „modernen Wissenschaft“, ist schon sehr oft wiederholt worden; derselbe kann aber in der Gegenwart nicht genug beherzigt werden, da es sich trotz aller politischen Heuchelei immer klarer herausstellt, daß es sich darum handelt, dem christlichen Volke den göttlichen Quell der geoffenbarten Wahrheit abzugraben und ihm dafür die Ergebnisse der „modernen Wissenschaft“ aufzuzwingen.

T. Pesch S. J.

George Sand.

Eine literar-historische Skizze.

(Fortsetzung.)

Aurora Dudevant zog also mit ihrem Kinde Solange in die Seinestadt. Ihr erster Besuch galt den Nonnen der Rue des Fossés Saint-Victor; aber „der junge Knabe“ fühlte sich nicht mehr heimisch zwischen

den klösterlichen Mauern, in denen sie einst als Schülerin die seligsten Jahre ihres Lebens zugebracht hatte. Die Klosterfrauen mochten auch wohl wenig Geschmack an dem eigenthümlichen Entschluß ihrer alten Pensionärin finden und vor deren neuen socialen Problemen einen heilsamen Schrecken haben. Aurora verließ also das Kloster bald, und da sie auch bei ihren Verwandten nicht die gesuchte Freiheit und Liebe zu finden hoffte, wollte sie dieselben durch einen Anstandsbesuch ein- für allemal befriedigen und für die Zukunft von sich fernehalten. Die Schwiegermutter, Frau Dudevant, fand die Idee Aurora's, schriftstellerisch aufzutreten, höchst neu und komisch, verbat sich aber durchaus den Gebrauch ihres Familiennamens Dudevant auf den Titelblättern gedruckter Bücher. Da Aurora von ihrem Namen keinen Erfolg erwartete, ging sie ohne allen Widerspruch auf diese Bitte ein und hielt auch in der Folge treulich Wort.

Es galt nun vor Allem, eine Wohnung, und zwar möglichst billig, zu finden. Sie wandte sich zu diesem Zwecke an ihre Landsleute, besonders an Jules Sandeau, und bald war ein geeignetes Quartier gefunden. Fünf Treppen hoch, am Quai St. Michel, im Mittelpunkt des alterthümlichen pittoresken Paris, gegenüber der herrlichen Kathedrale von Notre-Dame, dem Thurme St. Jacques, der heiligen Kapelle, aber auch der — Morgue, miethete sie in Gemeinschaft mit Sandeau drei Zimmer für eine jährliche Miethe von 300 Franken. Das Essen brachte ein Garkoch in's Haus, ihre und ihrer Tochter Wäsche und die übrigen kleinen Hausdienste besorgte sie selbst — um Geld zu sparen. Sehr einfache Möbel wurden ihr geborgt, aber die Beschaffung der nöthigen 500 Franken kostete ihr immerhin noch manches Kopfbrechen. Dazu war es Winter, Mutter und Kind bedurften des Feuers. Aber auch hier fand ihre Energie ein Auskunftsmittel. Sie vertraute während des Tages einer Nachbarin die Überwachung ihres Kindes, sie selbst eilte in die Bibliothèque royale, wo sie Bücher und Heizung umsonst empfing. Und das Alles that eine Frau, die ihrem Manne eine Mitgift von fast einer halben Million beigebracht hatte, eine Mutter, die ohne ihre Schriftsteller- und Unabhängigkeitsgrille ein Schloß und die besten Erzieher für ihr armes unschuldiges Kind gehabt hätte. Solche Abnormitäten sind eine tiefe Verdemüthigung für unsere menschliche Natur! Doch G. Sand ging noch einige Schritte weiter. Die Baronin war nach Paris gekommen, um zu schreiben, dafür aber bedurfte sie einer größeren Menschen- und Weltkenntniß; sie mußte Anregung, Motive

und Vorwürfe haben, dazu waren Aufregung und Abenteuer nöthig; sie mußte „den Provinzialen abstreifen und sich von den Dingen, Ideen und Formen der Zeit unterrichten", sie mußte in's Leben treten, um das Leben zu kennen. Balzac aber sagte, als Frau könne man in Paris nicht bestehen ohne dritthalb Tausend Franken Rente. Dagegen sah G. Sand, „daß ihre Freunde aus dem Berry von ebensowenig lebten, als sie zu ihrer Verfügung hatte, und dennoch Alles sahen, was eine intelligente Jugend interessirt. Politische und literarische Ereignisse, Theater und Museen, Clubs und Straßen, sie sahen Alles und waren überall. Ich," fährt sie in ihren Folgerungen fort, „ich hatte eben so gute Beine als sie, und kleine, gute Berry-Füßchen, die auf schlechten Wegen in großen Holzschuhen zu balanciren gelernt hatten. Aber auf dem Pariser Pflaster war ich wie ein Schiff auf dem Eise. Die feinen Schuhe platzten in zwei Tagen, mit den hölzernen Überschuhen fiel ich, ich wußte mein Kleid nicht zu heben. Ich war beschmutzt, ermüdet, erkältet, und sah Schuhe und Kleider mit schrecklicher Schnelligkeit zu Grunde gehen, ohne die kleinen Sammethütchen zu rechnen, welche die Dachrinnen mir begossen und verdarben." In dieser Verlegenheit fiel ihr — wohl zur Beschwichtigung ihres aristokratischen Gewissens — ein, daß ihre Mutter, die Finklerstochter, auf Wunsch ihres Vaters Dupin in Paris Mannskleider getragen habe, um Ersparnisse an Toilette, im Hause und Theater zu machen. Da nun Aurora Dupin denselben Zweck des Sparens hatte, so griff sie natürlich als eine nicht aus der Art geschlagene Tochter zu demselben Mittel, hatte sie doch bereits in ihrer Kindheit oft Knabenanzüge getragen. So erschien denn nach einigen Tagen die ehemalige Schloßdame vor ihren Freunden im Anzug eines echten Pariser Studenten. Im grauen Hute, mit wollenem Halstuch, grauem Rock und Pantalon und Pflasterstiefeln trat Aurora keck vor die jungen Literaten, und die leichtsinnigen Kunstgenossen erkannten sie sofort als ihren Kameraden — ob auch das dreijährige Kind Solange sie als ihre Mutter erkannte?

In diesem neuen Anzuge konnte sie nun rüstig mit ihren Freunden spazieren, studiren, sehen, lesen, leben und arbeiten. Unter diesen Kameraden waren es besonders Delatouche, Emanuel Arago, Buloz, G. Planche, Jules Janin, Planet, vor allen aber Balzac und Sandeau, an die sie sich inniger anschloß. Freilich gedenkt Aurora in ihrer Geschichte der Intimität mit Sandeau nicht ausführlich — aber sie hatte eben ihr eigenes System der Enthüllungen und wollte trotz ihrer

zwanzigbändigen Skandalgeschichte dennoch auf Vollständigkeit keinen Anspruch machen. Zur Beurtheilung der Frau weiß übrigens der Leser mehr als genug.

Mit diesen edlen Freunden, von denen freilich mehrere die literarische Zigeunerei verließen und später, wie George Sand, fashionable Schriftsteller der feinen Welt geworden sind, ging die verkappte Dame ungenirt Arm in Arm in's Parterre der Theater, in die Museen und Gasthäuser und durch die Straßen der Hauptstadt. „Nur die Salons," fügt sie naiv hinzu, „besuchte ich nicht, weil ich dort nichts zu thun hatte." Die Sache scheint uns zu ernst, um uns mit anderen Kritikern in launiger Erzählung einiger komischen Verwechslungen und Mystificationen zu gefallen, welche in Folge der Verkleidung sich zutragen mußten. Ebenso können wir es nur höchst armselig finden, wenn in einer vielgelesenen deutschen Revue die Handlungsweise der jungen Baronin einfachhin in Schutz genommen wird gegen etwaige Anklage von Skandalsucht. — Ähnliche Beurtheilungen solcher Excentricitäten geben einen bedenklichen Maßstab unserer Culturstufe.

Aber es handelte sich ja nicht allein darum, Geld zu ersparen, sondern zu verdienen, und dafür mußte gearbeitet werden. Aurora versuchte es zuerst noch einmal mit der Malerei und fertigte ein Porträt, aber es fand keinen Käufer. Ein anderer Versuch mit Bemalung von Nippsachen, Tabaksdosen u. s. w. wollte eben so wenig das ersehnte Gold bringen, und so legte sie schließlich Pinsel und Palette vollständig bei Seite. Sie wollte ja auch von Anfang an schriftstellerisch verdienen.

Nach den Nachrichten einiger Blätter sollen ihre ersten Artikel in einer musikalischen Zeitung und ihre erste Novelle, „Die Primadonna", in der Revue de Paris erschienen sein. Da ihr jedoch diese Arbeiten, wie es scheint, nicht genug einbrachten, oder da sie vielleicht mehr Ablagerungsblätter wünschte, so wandte sie sich mit Sandeau an ihren Landsmann Delatouche, der kurz vorher den „Figaro" gekauft hatte. Nach einer literarischen Sitzung [1] in der Vallée-aux-Loups, neben der

---

[1] Die Erzählung, Delatouche habe in dieser Sitzung einen Erstlingsroman Sands so schlecht gefunden, daß er ihn verbrannt, verdient wenig Glauben. Erstlich muß der Versuch bei der unläugbaren Anlage der Schreiberin nicht grundschlecht gewesen sein, und ferner war es Auroren ja vorderhand nicht um Ruhm, sondern um klingende Münze zu thun, und die hätte sie auch für mittelmäßige Waare erhalten. Wir rechnen dieß Factum also zu den Hallucinationen des Gedächtnisses, an denen die Erzählerin in ihren Memoiren bisweilen etwas stark leidet.

Wohnung Chateaubriand's, ward beschlossen, daß Aurora und Sandeau als „journalistische Lehrlinge“ für den Figaro thätig sein sollten und unter Delatouche's Aufsicht jeden Morgen ihre Artikel aus dem Stegreif zu machen hätten, „die aber Sinn und Stil haben müßten“. Damit wurde denn auch sofort begonnen. „Die Artikel sind nicht übel,“ meinte Delatouche, „aber ich kann im Monat dafür nur 12 bis 15 Franken geben; wie wär's, wenn ein Versuch mit dem Roman gemacht würde?“ Und um mehr Geld zu verdienen, ward der Versuch eines Romanes gemacht. Aurora und Sandeau setzten sich ohne weiteres an die Arbeit.

Zu Zweien wurde Plan und Eintheilung besprochen und dann zur gemeinsamen Ausführung geschritten. Von Sandeau rühren jedoch bloß einzelne Umarbeitungen, die Hauptsache stammt aus der Feder Aurora's. Nach sechs Wochen war das Werk fertig und trug den Titel „Rose und Blanche oder Schauspielerin und Nonne“. Da wir mit diesem Erstlingsroman der Schriftstellerin in die damalige literarische Bewegung Frankreichs eintreten, müssen wir ein gedrängtes Bild dieser letzteren hier einfügen.

Frankreich war noch nicht zur Ruhe gekommen von den stürmischen Ereignissen, welche der Julirevolution vorangegangen und gefolgt waren. Die Revolution hatte zwar den Bürgerkönig Louis Philipp auf den Thron gehoben, aber deßungeachtet ging sie noch stets unruhig suchend durch Paris und die Provinzen, und arbeitete um so sicherer an dem allgemeinen Zersetzungsproceß, als sie unter der Firma des Königthums ihre Geschäfte betrieb. Wie verspätete Blitze oder besser wie Anzeichen neuen Sturmes schreckten die Nachrichten von einzelnen Emeuteversuchen den blöden Spießbürger aus seiner traumseligen Ruhe. George Sand konnte am 14. Februar 1831 von ihrem Dachstübchen aus den Angriff des Pöbels auf die Kirche von St. Germain l'Auxerrois und das erzbischöfliche Palais beobachten. Der König hatte gesagt: „Man muß Jedem sein Theil geben, sorgen Sie nur, daß dem Palais Royal nichts geschieht.“ Und ferner konnte die Enkelin der französischen Könige es mit ansehen, wie unter königlicher Genehmigung alle Kreuze von den Kirchen in Paris und alle Lilien von den öffentlichen Monumenten entfernt wurden. Da jedoch nicht Alles, was dem lieben Proletariat gefiel, vom gekrönten Bürger geduldet werden konnte, so wurde unter Perier's Leitung eine allzu große und besonders schlecht motivirte Strenge gegen einzelne Ausschreitungen angewandt. Das vermehrte das allseitige Mißverständniß und die gährende Unzufriedenheit aller Parteien. Daß

ein solches politisches Chaos sein Dasein einer Bewegung in den socialen Ideen der Vergangenheit verdankte, oder wenigstens auf einem Übergangsproceß derselben beruhte, ist ebenso selbstverständlich, als daß diese Ideen sich in der Tagesliteratur offenbarten.

Die politische Revolution sickerte allmählich durch Zeitungen, Romane, Theater und Lieder in die häuslichen Kreise, die Sitten und Anschauungsweise des Individuums. Es war, als läge das Umwälzungsfieber in der Luft, und Alles, was mit ihm in Berührung kam, Philosophie, Religion, Kunst und Poesie wurde davon angehaucht, vergiftet und zersetzt. Freiheit der Völker, Emancipation der modernen Gesellschaft, Reaction gegen die veraltete Regierung, Befreiung, Mündigkeitserklärung des Geistes mit seinen neuen Errungenschaften, Alles volle hohle Worte, welche Dichter, Romanschriftsteller und Schauspieler sich beeilten, dem edlen Publikum mundgerecht zu machen. Das Recept einer damaligen literarischen Sauce war mithin gegeben; wer auf Erfolg Anspruch machte, mußte mit ihm rechnen, er durfte Alles wagen, je toller und packender, um so besser. Ein Zeichen der Zeit und ein nicht unwichtiges Moment für die Beurtheilung der damaligen Literatur ist die Sekte der Saint-Simonisten, die erst durch einen Proceß unterdrückt werden mußte, die also eine nicht zu unterschätzende Fühlung mit dem Volke hatte. Schwärmerei freilich war die Sache für den oberflächlichen Beobachter, aber das Credo dieser Sekte, in nackten Worten ausgesprochen, fand auch bei vielen Kaltblütigen Aufnahme und Glauben. Rückkehr zum Naturzustand, allgemeine Freiheit und Gleichheit, Auflösung aller gesellschaftlichen Ordnung waren die Grunddogmen der St. Simonistischen Welterlösungslehre. Insbesondere verlangten bekanntlich die „Brüder" unter ihrem Apostel Rodriguez, einem spanischen Juden, die Abschaffung der Ehe, als einer Schranke der natürlichen Freiheit, ebenso verwarfen sie das Eigenthum und jede Regierungsgewalt, Alles sollte paradiesisch werden unter der Loi vivante in Person des erwählten „Vaters", Herrn P. Enfantin.

Dieser Culturentwicklung also sollte Aurora Dudevant in ihrer Literatur einen kunstgerechten Ausdruck geben, um neben Béranger, Dumas Père, Soulié, Balzac und noch anderen traurigen Namen jener traurigen Tage Platz zu nehmen.

War sie sich dieser so deutlich gestellten poetischen Aufgabe wohl klar bewußt, als sie mit Sandeau ihren Erstlingsroman entwarf? Blanche et Rose, la Comédienne et la Religieuse scheinen viel mehr

Erinnerungen aus der Kindheit Aurora's zu versprechen, als ein Bild jenes revolutionären Ringens der Gegenwart. Der Leser aber entscheide. Tochter einer höchst zweideutigen Person, lebt Rose in einem Kloster. Sie hat sich aus der niederen Sphäre des mütterlichen Standes emporgerungen, ist ein vernünftiges, leidenschaftlich entschlossenes Mädchen geworden, und entschließt sich mit Vernunft und Leidenschaft, aus dem Kloster zu entfliehen, um eine berühmte Sängerin zu werden. Als sie sich in ihrer ersten leidenschaftlichen Liebe von einem unwürdigen Manne getäuscht findet, entschließt sie sich wieder aus Vernunft, in's Kloster zurückzukehren. Als Gegensatz tritt ihre Schwester Blanche auf, die als Kind blödsinnig, als Mädchen skrupulös war, und in ihrem ganzen Leben trotz ihrer Frömmigkeit nicht zur Ruhe des Geistes gelangen kann. In Summa also sagt der Roman so viel, als daß zum Frieden und zur Entschiedenheit der kürzeste Weg — die Schuld ist. Freilich eine eigene Moral, aber immerhin, Rose kehrt doch wieder in's Kloster, der Roman hat seine Sühne, ist also wenigstens in der Form noch zahm.

Mit diesem Buche zog das Paar vom Quai St. Michel nun wieder zum Redacteur des Figaro. Dieser fand denn auch einen Verleger, welcher 400 Franken für die Erzählung zahlte. Es erübrigte nur noch die Frage, welcher Name auf den Titel sollte. Die Baronin durfte den ihrigen nicht geben, Sandeau fürchtete seinen Vater. „Bah," sagte Delatouche, „kürze deinen Namen, schreibe Sand, und dein eigener Vater wird dich nicht kennen." Und so erschien das Buch unter dem Namen Jules Sand. Dem Publikum gefiel der Roman, er strebte wenigstens nach der revolutionären Höhe und brachte einige freie Ideen — aber er packte nicht recht und schlug nicht eigentlich durch.

Sandeau war überselig und überließ sich seinem dolce far niente, er glaubte die 400 Franken unerschöpflich und meinte, man müsse sich nicht überarbeiten. Das war nicht die Ansicht Aurora's, die nicht bloß von der Hand in den Mund leben wollte, und darum dachte sie sofort an einen neuen Plan. Aber nun kam der unglückliche Termin heran, wo sie, wie die Prinzessinnen der Märchen, wieder auf ihr einsames Schloß verhext wurde für drei tödtliche Monate. Sie kam also vor ihrer Abreise mit Sandeau in's Reine über die Durchführung der neuen Erzählung, theilte mit ihm die Kapitel, die ein Jeder während der Trennung zu schreiben habe, und entwich in das Berry'sche Landschloß. Hier lebte sie still für sich, nur mit den Kindern und ihrer Schriftstellerei beschäftigt. Aber die ganze Umgebung, die Gegenwart des Barons, das Andenken

an begangenes und erduldetes Unrecht, die Erinnerungen ihres Studentenlebens, Alles das mochte eigenthümlich ihre Seele bewegen und sie leidenschaftlich stimmen. Sie ward sich plötzlich ihres eigensten Talentes bewußt, sie erkannte die Situation und schrieb. Sie schrieb die ihr zugefallenen Kapitel, und schrieb noch weiter, bis schließlich nach den drei Monaten der ganze Roman fertig lag. Und als die „verwunschenen Tage" der drei Monate wieder um waren, erschien sie plötzlich in der neuen Wohnung Sandeau's am Quai Malaquais und verlangte die Kapitel ihres Mitarbeiters zu sehen. Keine Silbe war zu Papier gebracht. „Nun so lies und verbessere," sagte ihm die triumphirende Frau, indem sie das vollständige Manuscript auf den Tisch warf. Sandeau rieb sich die Augen, es war ihm das Alles noch wie ein Traum, aber er las und war entzückt. „Da ist nichts zu verbessern, das ist sehr schön, das ist ein Meisterwerk!" „Also fort zum Drucker," sagte Aurora. Sandeau erklärte, da er an dem Werke nicht gearbeitet, solle es auch nicht seinen Namen tragen. Aurora bestand darauf, es solle denselben Namen tragen, wie Rose und Blanche, und da man sich nicht verständigen konnte, ging man wieder zu Delatouche. Dieser gab sein Urtheil dahin ab, man könne den Zunamen Sand beibehalten und als Vornamen den Heiligen des Tages geben. Als man den Kalender zur Hand nahm, fand es sich, daß es gerade St. Georg war, und so wurde geschrieben „George Sand".

Auf diese Weise ist der später so berühmt gewordene, so vielen Mystificationen und falschen Erklärungsversuchen unterworfene Schriftstellername der Baronin Aurora Dudevant-Dupin zu Stande gekommen [1].

Der neue Roman, welcher den seither denkwürdigen Titel „Indiana" trug, erschien 1832, ein unerwarteter, aber stürmisch begrüßter Gast, der die ganze lesende und schreibende Welt in Aufruhr brachte. Freund und Feind der herrschenden Tagesidee fühlten den Blitz, den eine unläugbar gewandte Hand in die düsteren Dunstmassen des Parteigetriebes hineinschleuderte. Alle Leidenschaften und Zerwürfnisse jener Tage, alles vorgebliche und wahre Elend, das Geheimniß des tiefsten Abscheus und

---

[1] Wie der Leser sieht, hat der zufällig entstandene Pseudonym keinerlei Beziehung zu dem Kotzebue-Mörder G. Sand. Man glaubte freilich eine Zeit lang, der unbekannte Schriftsteller habe ihn aus Sympathie für den hingerichteten Studenten angenommen, und dieser Glaube trug nicht wenig zu der guten Aufnahme und dem schnellen Rufe bei, den Aurora's Bücher sich in Frankreich und auch in Deutschland erwarben.

geheimsten Sehnens wagte dieses Buch in größter Einfachheit, in unzweifelhafter Formschönheit bis zum Schrecken ergreifend vor aller Welt auszusprechen. Eine kurze Analyse des Inhaltes wird genügen, die Tragweite des Romans zu zeichnen.

Unter der Aufsicht eines strengen Vaters, der Mutter längst entbehrend, lebt Indiana, eine spanische Creolin, die Titelheldin des Stückes. Ihr Charakter ist ein Gemisch von allen Tugenden und Schwächen ihres Geschlechtes. Ralph Brown, ihr Vetter, nimmt sich der Unwissenheit und Vereinsamung des Kindes an, wird ihr Lehrer und Gesellschafter. Er ist zehn Jahre älter als Indiana und geht bald darauf aus Liebe zu seinen Verwandten eine Ehe ein, wozu ihn das Herz nicht drängte. Glücklicherweise wird er bald Wittwer. Unterdessen sah sich aber Indiana genöthigt, auf Wunsch ihres Vaters eine mißliche Convenienzheirath mit einem ehemaligen französischen Obristen, Delmare, einzugehen, in der sie das Opfer des brutalen und bornirten Hausherrn wird. Ralph, der zugeknöpfte, scheinbar kalte Engländer, sieht das Unglück seiner Cousine, und seine ihr unbekannte Liebe wächst in dem Maße, als er sie unglücklich sieht, aber er hat Kraft genug, zu schweigen und sich damit zu begnügen, die Übelstände zwischen den Eheleuten zu heben. Als Indiana ihrem Gatten von Bourbon nach Paris folgen muß, begleitet sie Ralph, ohne durch seine umsichtigste Sorgfalt für seine Cousine die Eifersucht ihres Mannes zu wecken. In Paris erregt Indiana bald die Aufmerksamkeit eines Löwen der Gesellschaft, Raymon de Ramière, dessen Entschluß sofort feststand, durch die Bekanntschaft mit der Kammerfrau den Zutritt zur Herrin zu erlangen. Nach manchen Intriguen weiß er die bis dahin äußerst verschlossene, alles Leid in sich verbeißende Frau soweit zu erweichen, daß sie sich seiner erbarmt und ihm aus höheren Rücksichten ihr Herz und ihre Liebe schenkt. Sie faßt dieses Erbarmen und diese Liebe als einen heiligen Beruf auf, um den armen jungen Mann durch sie zu veredeln und aus den sinnlichen Niederungen, in die ihn der Umgang mit anderen Frauen gezogen, hinaufzutragen in die lichten Regionen des Herzens und der Seelenharmonie. Dieser Gedanke beruhigt auch ihr Gewissen. Wie könnte sie ihrem unempfindlichen Manne ein Unrecht zufügen, wenn es sich darum handelt, das Herz eines andern Mannes zu adeln u. s. w. Die Sache gedeiht schließlich so weit, daß Indiana bei der Nachricht, ihr Gatte wolle nach Bourbon zurückkehren, früh Morgens aus ihrem Hause zu Raymon flüchtet und Delmare allein reisen lassen will. Raymon weist sie natürlich ab und

räth ihr, vernünftig und anständig zu sein. Indiana, empört ob solchen Empfanges, will sich das Leben nehmen, da kommt Ralph und redet ihr zu, ihrem Gatten nach Bourbon zu folgen. Dort erhält sie nach längerer Zeit einen Brief von Raymon, sie eilt sofort mit dem unzertrennlichen, ewig sich aufopfernden Ralph nach Paris und findet Raymon ganz prosaisch mit einer reichen Erbin — verheirathet. Nun aber ist's aus. Auch Ralph erkennt, daß es für Indiana kein Glück mehr gebe auf Erden, er gesteht ihr seine lang verheimlichte Liebe und will sich durch einen gemeinschaftlichen Selbstmord mit ihr verbinden für die Ewigkeit. „Denn was hauptsächlich die Erhabenheit des Menschen über das unvernünftige Thier ausmacht, ist die Erkenntniß des Heilmittels gegen allen Schmerz — dieses Heilmittel aber ist der Selbstmord."

Als Schauplatz dieser letzten Vereinigung soll nicht ein dumpfes Zimmer in Paris, sondern die freie großartige Natur der Insel Bourbon dienen, die ja auch Zeuge der ersten Leiden der beiden Liebenden gewesen war. Während der Seereise wird Indiana sich plötzlich inne, daß der gute Ralph doch eigentlich einen anderen Lohn für seine jahrelange Treue verdient habe, als die Erlaubniß, sich mit ihr in's Nirwana zu stürzen. Sie kommt daher auf den Gedanken, ihn zu bereden, lieber in ihrer Gesellschaft den Tod zu erwarten, als ihn freventlich aufzusuchen. Und so schließt der Roman mit einem idyllischen Genrebild, das uns Indiana und Ralph selig vereint in einer einsamen Hütte zeigt.

Also in Summa: Ehebruch als Heilmittel gegen die Übel der Convenienzheirathen, und reißen schließlich alle Fäden, dann bleibt der Selbstmord als letzte Waffe gegen die Tücke des Schicksals.

Das ist Indiana. Der Abstand zwischen dem faden Rosenwasser von Rose et Blanche zu diesem wildbrausenden Gebirgsbach ist merklich. Ist schon die Handlung des Romans an und für sich anstößig, so wird das Buch durch die kunstvoll und beredt durchgeführte Tendenz zu einem Kartel, welches die Schriftstellerin der Gesellschaft hinwirft. Sie hat selbst die Güte, uns darauf aufmerksam zu machen, wenn sie in der Einleitung sagt: „Aus den Thatsachen spricht eine Moralität" (Il y a une moralité, qui ressort des faits). Nach ihrer späteren Erklärung soll diese Moralität in einem Protest ‚gegen die Tyrannei im Allgemeinen' bestehen, aber aus den ‚Thatsachen' des Romans spricht nur zu laut der Protest gegen den Einzelfall der ehelichen Treue.

Indiana ist wirklich der erste Kriegsruf zum Ehebruch, und George Sand verräth uns selbst die Parole, wenn sie die Unverschämtheit hat,

mit cynischer Geradheit zu behaupten, „ihr einziger Zweck sei gewesen, die Ehemänner zu ruiniren oder wenigstens unpopulär zu machen" (Lettres d'un Voyageur p. 393). In Indiana gab sie gleichsam das Thema, das sie später immer mehr entwickelte, variirte, und schließlich zum Problem einer Verbesserung der Verhältnisse des weiblichen Geschlechtes nach allen Richtungen hin ausspann. Man kann nicht sagen, daß George Sand sich in dieses weite unabsehbare Schlachtfeld wagte ohne strategische Vorkenntnisse. Sie besaß auch Principien, die sie wohl aus ihrem eigenen Vorleben abstrahirt hatte und nun der ganzen Gesellschaft zuwenden wollte. Da diese Principien sich so ziemlich in allen nun folgenden Erzählungen gleich bleiben, so werden wir reiche Gelegenheit finden, darauf zurückzukommen.

Der Erfolg Indiana's war ein wahres Ärgerniß. Alle, die sich unter der Tyrannei des Ehejochs fühlten, begrüßten dieses Buch als Evangelium der Zukunft. Selbst Zeitschriften, die auf guten Ton und Sittlichkeit Anspruch machten, hatten keine Scheu, mit einzustimmen in das allgemeine Triumphgeschrei[1]. Gustave Planche, der ernste Sittenrichter in der Revue des deux Mondes, begnügte sich nicht, den neuen Roman in der Zeitschrift gelobt zu haben, sondern gab sich auch mit seinem Freund St. Beuve alle Mühe, die neue geniale Kraft für die Revue zu gewinnen. — Aber für George Sand standen wieder die Tage der Verbannung im Berry vor der Thüre, und nachdem sie in Indiana so manchen Leidensgefährtinnen das Joch der Tyrannei erleichtert, sollte sie es selbst drei Monate lang ungetröstet tragen. Aber auch wie sie sich zu rächen gedachte! Welche neuen Feuerbrände sie in das Lager der Ehephilister schicken wollte! Sie schrieb und tauchte ihre Feder in ihr eigenes blutendes Herz — und als sie nach drei Monaten wieder nach Paris kam, konnte „Valentine" erscheinen und einen wo möglich noch größeren Erfolg ernten, als ihre Vorgängerin Indiana. Als schließlich nach einigen Monaten auch ein dritter Roman, „Lelia", aus Sands Feder veröffentlicht war, da gab es der Verwunderung kein Ende mehr, es entwickelte sich im Publikum eine wirkliche Leidenschaft, glühend und krankhaft, für die Schriftstellerin wie für ihre Werke. Dieses begeisterte Entgegenkommen des größten Theiles einer Nation darf nicht außer Betracht gelassen werden, wenn es sich um Beurtheilung der Erzählerin

---

[1] Man erzählt sich sogar von einem Duell zwischen zwei Kritikern, die über das Werk verschiedener Ansicht waren.

und ihres bedauernswerthen Einflusses handelt. Die damalige französische Gesellschaft trägt einen großen Theil der Schuld an den nachfolgenden Romanen George Sands und den schlimmen Früchten, welche sie bis heute nicht aufhören zu tragen. Wenn aber ein Schriftsteller es wagen darf, Indiana, Valentine, Lelia u. s. w. zu schreiben, wenn die tonangebende Kritik sie enthusiastisch begrüßt, und die Lesewelt sie mit wahrem Heißhunger verschlingt, so ist das mehr als eine bloße Frage der gewöhnlichen Romanschreiberei, es ist ein höchst bedenkliches Krankheitssymptom der Moralität eines Volkes und gehört somit in die allgemeine Geschichte des 19. Jahrhunderts; es ist ein Thatbeweis für die Wechselwirkungen zwischen dem Auctor und seinem Publikum, eine Widerlegung des absurden Satzes von der Unschädlichkeit schlechter Bücher.

Über die zwei letztgenannten Erzählungen, Valentine und Lelia, lange Worte zu verlieren, gestattet uns die Achtung nicht, welche wir jedem Leser schulden, und doch sehen wir uns in Gegenwart der Lobeserhebungen so vieler französischer und auch deutscher Kritiker, selbst aus neuester Zeit, genöthigt, wenigstens einen annähernden Begriff davon zu geben, was man uns eigentlich als Kunst, Moral und Gesellschaftston aufzwingen wollte. An eine eigentliche Analyse der Romane ist ebenso wenig zu denken, als an die Secirung eines Pestleichnams in einem menschengefüllten Raume, wir müssen uns mit Aphorismen begnügen.

„Der Eine war dem Andern nothwendig . . . . aber die Gesellschaft stand zwischen beiden, und machte ihre gegenseitige Wahl unvernünftig, schuldvoll, gottlos. Die Vorsehung hat die wundervolle Ordnung der Natur geschaffen, die Menschen haben sie zerstört. Soll sich nun jeder Strahl der Sonne von uns zurückziehen, weil wir die Festigkeit der Eismauern um uns schützen wollen? . . ." So spricht durch den Mund eines der Helden ihres zweiten Romanes George Sand, als Vorkämpferin, Sängerin und Herold der „freien Liebe". Das ist das Ziel und der Grund ihres Schreibens und Dichtens, dieß das ewig variirte Grundthema ihrer Romane. Aber George Sand ist neben aller Poesie eine tiefe Philosophin, ihre Romane sind zugleich Lehrbücher einer glühenden Metaphysik. Sie hat gewisse Axiome, auf denen sie ihr System aufführt, von denen sie ebenso wenig läßt als der Mathematiker von seinem Einmaleins. „Die Liebe ist göttlicher Wesenheit." „Von Oben hat sie des Menschen Herz empfangen, um sie auf jene Creatur zu übertragen, die es aus allen nach dem Rathschluß des Himmels erwählt

hat." „Menschliche Bedenken dürfen nicht in Betracht kommen, wo es sich darum handelt, ein höheres Gefühl zu fördern oder zu unterdrücken, das nicht vom Menschen selbst stammt" (Valentine, K. XVII. S. 136, 137). „Die Liebe ist das christliche Erbarmen, auf ein einzelnes Wesen concentrirt. Sie gilt dem Sünder, nicht dem Gerechten. Nur für jenen bewegt sie sich unruhig, glühend, leidenschaftlich und ungestüm. Wenn du, edler, rechtschaffener Mann, eine heftige Leidenschaft für eine elende Courtisane fühlst, so sei sicher, daß das die echte Liebe ist, und erröthe nicht darüber. So hat" (Gott und der Leser verzeihen uns, wenn wir behufs voller Charakteristik noch die folgenden Worte hinzuzufügen wagen) „Christus diejenigen geliebt, die ihn gekreuzigt haben" (Indiana). Die Förderung der „freien Liebe" wird also zu einem wahren Cultus und die Leidenschaft zur Gottlosigkeit. — Aber gehen wir zur Anwendung dieser höchsten Principien über. „Die Tugend des Weibes ist die Liebe" (nicht die salve regina Liebe, wie Brentano irgendwo treffend sagt, sondern die salva venia Liebe). „Arme Frauen, arme Gesellschaft, wo das Herz keine wahre und wirkliche Freude findet, außer in dem Vergessen aller Pflicht und aller Vernunft!" „Wie mag ein Weib, das mit einer gefühlsfähigen Seele hinausgestoßen ist auf den harten und kalten Weg unmöglicher Pflichten, immer und immer Widerstand leisten?" (Valentine, K. XX. S. 161.) „Ein Individium (eine Frau), das aus der Menge auserlesen ist, um von jener Gesellschaftseinrichtung zu leiden, die nun einmal Seinesgleichen nutzbar ist, muß, wenn es irgendwelche Energie besitzt, sich auflehnen und empören gegen das Joch, welches die Willkür ihm auferlegt" (Indiana, K. XXVI. S. 257). Und wenn eine Märtyrin des Ehejoches noch Zweifel haben sollte, ihre Energie zu zeigen, so kommt „Lelia" und demonstirt ihr alle Gründe weg, die sie daran hindern könnten. Tugend? „Tugend besteht darin, der Schande zu trotzen!" Ehre? „Ehre ist eine pure sociale Eitelkeit!" Nur nicht sich lächerlich gemacht; denn „lächerlich sein, ist schlimmer als ehrlos sein" (Lelia, K. XXXIV. S. 167, 170). „Den Unterschied zwischen Gut und Böse haben wir geschaffen." „Der Geist des Guten wie des Bösen ist ein einziger Geist, es ist Gott." „Und auch, was soll uns Gott, der in seiner Glorie und seiner Taubheit unnahbar thront?" (Lelia, K. III. S. 18.) Gibt es überhaupt einen Gott? „Ich diene nicht eurem Gott. Euer Gott ist der Gott der Männer, er ist der König, der Gründer, die Stütze eures Geschlechtes . . . . Der Eure hat Alles für euch gemacht, der Meinige hat alle Gattungen, die einen

für die andern gemacht. Die Religion, die ihr (Männer) erfunden, ich stoße sie von mir, eure ganze Moral, all' eure Principien sind einzig und allein das Interesse eurer Gesellschaft, das ihr zum Gesetz erhoben und von Gott hergeleitet habt, wie eure Priester die Riten des Cultus erfunden, um ihre Macht und ihren Reichthum über die Nationen zu behaupten" (Indiana, K. XXIII. 232) u. s. w. u. s. w. Fassen wir diesen Wust von Abscheulichkeiten und Gotteslästerungen in zwei Worten zusammen: „Das Weib muß lieben", und die „jetzigen Gesellschaftsverhältnisse erlauben ihm nicht, es nach seinem inneren Herzenstrieb zu thun, also, zeige das Weib seine Energie, und durchbreche, wenn es sich zufällig beengt findet, die Schranken der ungerechten Gesellschaftsordnung". Auf diesen beiden Rädern, die bis an die Achse im Koth stecken, kutschirt die Sand'sche Muse mit glänzendlackirter Staatscarosse, und der hohe und niedere Pöbel umschwirrt den Siegeswagen der Immoralität mit Händeklatschen und frenetischen Evvivas. — Armes Frankreich, armes neunzehntes Jahrhundert der Freiheit und des Lichtes!

Man sollte glauben, es sei des Wahnwitzes genug in den oben angeführten Sätzen, aber nein. In „Lelia" [1], dem traurigsten und verrücktesten Denkmal der verirrten Schriftstellerin und ihrer Zeit, geht G. Sand weiter, sie stellt sich die Frage des Glückes viel kecker und unumwundener, indem sie das Fleisch förmlich zur Gottheit erhebt. „Darauf habe ich mein Anrecht an das Glück beschränkt, das Wirkliche zu genießen; diesen Genuß nicht zu verschmähen, ist meine Tugend, mit ihm mich zu begnügen, meine Weisheit. Anakreon hat meine Liturgie geschrieben, das Alterthum ist mein Vorbild, Griechenlands nackte Göttinnen sind meine Gottheit . . . . Als Heilmittel gegen die Verzweif-

---

[1] Die Verfasserin schämte sich selbst in späteren Zeiten dieses Romans und meint, er sei ihr durch ihre damalige schwüle chaotische Stimmung abgerungen worden. Sie wollte durch Lelia zeigen, wie „ein Frauenphantom, welches umsonst im Herzen der Mitmenschen die Liebe gesucht hat, sich in die Wüste zurückzieht, um dort die Liebe zu träumen, von der die hl. Theresia entbrannt war". Außer der gemeinen Blasphemie, den Namen einer großen Heiligen durch Zusammenstellung mit dem Hirngespinnst einer überreizten Phantasie zu entweihen, ist in diesem Programm nur ein einziges wahres Wort, nämlich die Bezeichnung „Frauenphantom" für Lelia. Denn die Titelheldin ist in der That weder eine Persönlichkeit, noch ein Typus, noch ein Charakter, sondern ein geschlechts- und wahrheitsloses Wesen, eine reine Grille, wie denn auch der ganze Roman weder Erzählung, noch Schilderung, noch Abhandlung ist, sondern ein wahres Chaos von ranzigem Gefühle, scheelen Ideen und stuckartigen Bildern, ein ganzer wüster Sündenjammer.

lung habe ich die Religion der Lust (la religion du plaisir) .... und als Preis meines Kampfes habe ich die Lust.“ Da aber dieses Präservativ nicht immer Stich hält, so kommt die Verzweiflung und der Selbstmord. Stenio nimmt folgerdermaßen Abschied von Gott und dem Leben: „Du, unbekannte Macht, die ich kindlich ehemals angebetet, geheimnißvoller Meister unserer erbärmlichen Geschicke, den ich noch anerkenne, aber vor dem ich nicht mehr niederkniee: wenn es meine Pflicht ist, meine Kniee vor dir zu beugen und dir zu danken für dieses bittere Leben, so thue mir jetzt deine Gegenwart kund, und laß mich wenigstens hoffen, von dir gehört zu werden! Aber was habe ich zu hoffen oder zu fürchten? Was bin ich denn, um deinen Zorn zu erregen oder deine Liebe zu verdienen? Was that ich hienieden Gutes oder Böses? Ich habe der Organisation gehorcht, die mir gegeben ward, ich habe die wirklichen Dinge erschöpft, ich habe nach den unmöglichen gestrebt, ich habe meine Menschenpflicht erfüllt! Habe ich mein Ziel um einige Tage zu frühe erreicht, was kümmert's dich? Wenn ich die Leuchte meines Verstandes durch den Mißbrauch der Lüste ausgelöscht habe, was kümmert's die Welt, ob Stenio dem Gedächtniß der Menschen hundert Verse mehr oder weniger hinterläßt? Bist du ein rachsüchtiger, zorniger Herr, so wird das Leben keine Zuflucht bieten, und was ich auch thue, den Strafen der anderen Welt werde ich nicht entgehen; bist du aber gerecht und gut, so wirst du mich in deinen Schooß aufnehmen und mich heilen von den Leiden, die ich erduldet habe. — Bist du aber nicht — o, so bin ich mir selbst mein Gott und Herr, und ich kann den Tempel und das Götterbild zertrümmern!“

So wäre also die Selbstmords-Theorie in emphatische Syllogismen gebracht. Später freilich wird zu der Erlaubtheit des Selbstzerstörens noch die Nützlichkeit und dann gar die Größe in Erwägung gezogen werden, so z. B. in „Jacques“. „Wenn das Leben eines Menschen einigen anderen schädlich ist, wenn es ihm selbst zur Last und Allen unnütz ist, so ist der Selbstmord ein legitimer Act, den der Mensch vollziehen kann, wenn auch nicht ohne Klage um ein verfehltes Leben, so doch ohne Gewissensbiß um ein verkürztes Leben .... Ich sterbe traurig, traurig wie Einer, der zu allem Trost nur eine schwache Hoffnung auf den Himmel hat. Ich werde auf den Gipfel der Gletscher steigen, werde dort beten von Herzensgrund, vielleicht wird der Glaube und die Begeisterung auf mich herabsteigen in jener feierlichen Stunde, wann ich mich lostrenne von den Menschen und dem Leben, mich hinab-

stürze in den Abgrund und die Hände emporhebe zum Himmel, schreiend mit Andachtsgluth: O Gerechtigkeit, Gerechtigkeit Gottes" (Jacques Bd. 2, Brief 56 u. 57).

Ein halbwegs vernünftiger Mensch sollte es kaum für möglich halten, daß dergleichen Ausbrüche glänzenden Wahnsinnes in einer geordneten Gesellschaft möglich seien, man wird derlei Gerede für Grillen eines mißmuthigen Dichters halten, die eben keinerlei ethische Tragweite haben. Aber man täusche sich nicht. Sand war nicht die einzige Verkünderin des Selbstmordes: Romane, Feuilletons, Theater, Malereien beeiferten sich um die Wette, einen Stein zum Tempel der Gottheit „Selbstvernichtung" herbeizubringen. Und das schwache Geschlecht jener Zeit, das auf jeden anderen Ruhm verzichten mußte, glaubte durch einen recht theatralisch in's Werk gesetzten Selbstmord zu derselben Berühmtheit zu gelangen, wie sie den Helden der Romane zu Theil geworden war. Es fehlt nicht an Beispielen von jungen Leuten, die in Prosa oder längst vorhergeschriebenen Versen feierlich vom Leben und der undankbaren Welt Abschied nehmen, oder gar ein Postscriptum für die Zeitungscorrespondenten hinterlassen, um diese aus bester Quelle über Zweck, Art und Verlauf der Heldenthat zu unterrichten. Bei einer der zahlreichen Aufführungen des „Chatterton" kam sogar ein lebensmüder Mensch in das Theater, um sich in Gegenwart des gefüllten Hauses in demselben Augenblicke den Todesstoß zu geben, wo auf dem Theater der Held den Giftbecher nehmen würde. So übersetzt kleinliche Eitelkeit und kindischer Wahnwitz in blutigen Thaten das poetische Wort der Romanschreiber und Theaterdichter.

Man staunt und glaubt seinen Augen nicht trauen zu dürfen, wenn man nach solchen Betrachtungen in einer deutschen Zeitschrift [1], die keineswegs in schlechtem Rufe steht, folgende Zeilen liest:

„Wie verhält es sich mit der angeblich so furchtbaren Unsittlichkeit der Sand'schen Werke? Der verderbliche Einfluß derselben — wenn von einem solchen überhaupt die Rede sein kann — ist sehr übertrieben worden. Sie können gar nicht unmoralisch genannt werden. Manches in ihnen kann die Seele peinigen und verblüffen, aber nichts kann sie erniedrigen oder verderben. Hier und da finden sich unästhetische Flecken, anstößige widerliche Episoden, allein nach Gesammthaltung und allgemeiner Tendenz ist ihr Talent ein keusches, denn es bleibt immer auf

[1] Unsere Zeit. Jahrg. 1876. Zweite Hälfte S. 533 f.

einer bedeutenden Höhe und beruht auf tiefem Gefühl, aufrichtigem Streben nach Wahrheit, echtem idealistischem Sinne, auf Gedankengröße und festem Glauben, wenn auch nicht auf dem Glauben an das positive Christenthum. (!) . . . . Mit ihren Collegen verglichen ist sie (Sand) überhaupt die personificirte Sittlichkeit (!), am allerwenigsten — wir glauben dieß bereits nachgewiesen zu haben — ist sie in Bezug auf Fragen der Ehe unmoralisch, und es wäre lächerlich, ihr St. Simonismus vorzuwerfen. Wohl sind die Wärme ihrer Sprache, ihr Fatalismus und ihre Neigung, die Gesellschaft für mehr als billig verantwortlich zu machen, nicht sehr puritanisch (?), aber der hohe Werth, den sie auf Reinheit legt, und die Erhabenheit des Maßstabes, an dem sie den Werth der Liebe prüft, können jene Nachtheile weitaus aufwiegen; für eine Französin ist ihr Standpunkt ein unerhört musterhafter. . . . Wer sonstwie die von der Sand geschilderten Versuchungen als leicht möglich kennt, der wird aus der Lectüre Sands sogar Seelenstärkung schöpfen können; selbst auf Leser, die mit ihr nicht in allen Punkten übereinstimmen, kann sie einen wohlthätigen geistigen Einfluß ausüben . . . Viel mehr Seelen hat sie erhoben, getröstet, zum guten Nachdenken und edeln Streben veranlaßt. Daher hat sie ein gewisses Recht, moralisch in einem höheren Sinne genannt zu werden; dieß schon deßhalb, weil sie Alles ernst behandelt und nur Überzeugungen vorbringt“ (!).

Armes Deutschland, das gezwungen sein sollte, aus ähnlichen Aufsätzen und Auslassungen über ausländische Literaturerzeugnisse sich sein Urtheil zu bilden!

George Sand war mit all' den scandalösen Romanen und Kritiken dieser Romane über Nacht berühmt geworden, und mit dem Ruhme kam das Gold. Sie konnte jetzt eine Wohnung miethen, die einer so berühmten Frau würdig war, und wenngleich die Noth fortan keinen Grund mehr bieten konnte, immer noch Männerkleider zu tragen, so war nun doch einmal die Gewohnheit angenommen, und man konnte ja zur Abwechslung etwas reichere und elegantere Stoffe wählen, in Gesellschaften eine feinere Cigarre rauchen und ausgesuchtere Weine trinken. Die Gesellschaften fehlten in der That nicht, die Zeitungscelebritäten, die Theatervirtuosen, Musikgenies und Malerphönixe, das Alles stritt sich um die Ehre, in den Junggesellensalon der geistreichen Dame aufgenommen zu werden. Bei manchen dieser Clienten blickte freilich auch die Nebenabsicht durch, von den „unermeßlichen Honoraren der Frau

Baronin" ein Almosen zur Unterstützung der armen Künstler zu gewinnen. Es ist ein tragikomisches Bild, welches uns Sands Memoiren über diese höhere Zigeunerbettelei in Paris entwerfen. „Es sind vorgeblich alte, in's Elend gerathene Künstler, die mit eigenhändigen Unterschriften von Thüre zu Thüre gehen, oder Handwerker ohne Beschäftigung, Mütter, die ihr letztes Kleinod für ihre Kinder auf den mont de piété trugen, kranke Schauspieler, verlegerlose Dichter, — vorgebliche Wohlthätigkeitsdamen. Auch vorgebliche Missionäre und Priester finden sich ein. Im Grunde aber ist es ein Haufen ehrloser Landstreicher, dem Bagno entweder entlaufen oder auf dem Wege dahin begriffen. Die ehrenwerthesten darunter sind alte Einfaltspinsel, die durch Eitelkeit, Dummheit und zuletzt durch den Trunk wirklich in's Elend gerathen sind. Sie umschwärmen, überwachen den gutherzigen Künstler, wissen genau die Zeit, wann er aus- und eingeht, oder sein Honorar empfängt, und wehe ihm — wenn er sich einmal fangen läßt!"

Ob es die Befriedigung dieser geschilderten Bettler einzig und allein war, welche eine so berühmte, so gutbezahlte Schriftstellerin bisweilen zu Klagen über Geldnoth und Geldbedürfniß zwangen? Eine Dichterin, die in 20 Jahren für ihre Romane 800,000 Franken erhielt, also bloß durch ihre Feder jährlich 40,000 Franken gewann, hat folgende Zeilen geschrieben: „Wenn die Stunden gezählt sind, wenn der Gläubiger an der Thüre steht, wenn ein Kind, das ohne Abendessen zu Bette ging, den Künstler an die Nothwendigkeit erinnert, vor Tagesanbruch fertig zu sein — so versichere ich dich, er hat, und wäre sein Talent noch so gering, eine große Demüthigung vor sich selbst zu erdulden. Die Tinte ist noch nicht trocken, da muß das Manuscript abgeliefert werden, ohne durchgesehen, ohne verbessert zu sein!" Man ist versucht, diese Stelle in irgend einem Romane oder im Munde eines hungrigen Dichters zu finden, aber leider steht sie in einem Briefe G. Sands an ihren Anwalt Michel de Bourges (Evérard), einem Manne, dem die Schriftstellerin aus mehr als einem Grunde die unverblümte Wahrheit sagen konnte und wollte [1].

---

[1] Es ist nichts häufiger, als in den französischen Romanen, Gedichten und Zeitungstiraden einer gewissen Partei die bittersten Klagen gegen Gott und die Gesellschaft zu lesen, welche nach der Meinung jener edlen Schriftsteller die Kunst und die wahre Tugend brodlos stellten. Dadurch wird dann das Volk für den Autor eingenommen; es glaubt, mit einem Manne zu thun zu haben, der es ehrlich mit der Volkshebung meint, und der darum so wahr sei in seiner Schilderung des Elendes

Was jeden Leser bei den angeführten Worten am tiefsten berühren muß, ist die Erwähnung des Kindes, der so schuldlos unglücklichen kleinen Solange. Ein Mädchen inmitten solchen Treibens ihrer Mutter! Es schneidet einem durch das Herz, wenn man in einem Briefe Sands liest, in welchem Tone dieses Kind mit seiner Mutter redet . . . „Sei nur ruhig, meine George, wenn ich Königin werde, sollst du den ganzen Montblanc haben!“ Also „meine George“ darf sich ein Kind ihrer Mutter gegenüber erlauben, und eine Mutter erzählt das mit Stolz einem ihrer zahlreichen Freunde.

Bevor wir zu den weiteren unsäglich traurigen Schicksalen der Frau übergehen, möge noch eine andere Stelle desselben Briefes hier einen Platz finden. Es ist ein wahrhaftiges, vielleicht unbewußtes und deßhalb nur um so werthvolleres Selbstbekenntniß.

„Der wahre Ruhm,“ schreibt Sand, „hat meine Mühen nicht gekrönt, weil ich nicht immer mein Gewissen meiner Einbildung gegenübergestellt habe. Gezwungen, Gold zu verdienen, habe ich meine Phantasie zu stark erhitzt, um nur zu schaffen, ohne mich um den Beistand der Vernunft zu kümmern. Ich habe meiner Muse Gewalt angethan (violé), wenn sie nicht nachgeben wollte. Sie hat sich dafür durch kalte Liebkosungen und finstere Enthüllungen gerächt; anstatt mir entgegenzukommen lächelnd und rosenbekränzt, nahte sie bleich, bitter, entrüstet; sie dictirte mir nur traurige, bittere Seiten, und gefiel sich darin, mit Härte und Verzweiflung alle edlen Regungen meiner Seele erstarren zu machen. Es ist der Brod-

in den unteren Gesellschaftsschichten, weil er das Elend selbst empfindet. Aber auch darin täuscht sich das gute Volk wieder. Um von vielen andern nur ein Beispiel zu erwähnen, erinnern wir an Eugen Sue. Um den Jammer des armen Volkes zu beschreiben, nimmt der Biograph des „Ewigen Juden“ vom Präsentirteller, einem Kunstwerke Froment Meurice', seine parfümirten Glacéhandschuhe, deren Rechnung sich im Monat auf 100 Ecus beläuft, tunkt seine Feder in das berühmte Tintenfaß von 11,000 Franken und ergeht sich dann auf seinem Velin in gallusbitteren Klagen und glühenden Brandrufen gegen die Geldaristokratie, die Kapitaltyrannen, die verkommenen Adelssprößlinge, die erbschleichenden Jesuiten 2c. Und wenn ein Proletarier es wagen würde, seinen Fuß auf die indischen Teppiche des Romanpaschas zu setzen, oder mit seinem Athem die duftberauschte Luft des Dichterpalastes zu verpesten, so würde ihn der liebenswürdige Volksfreund von seinem fürstlich livréeirten Groom hinauspeitschen, oder von den Hunden, die ihm Lord Chesterfield geschenkt, hinaushetzen lassen. Das Sümmchen von anderthalb Millionen für zehnmal 14 Bände Romane von den sieben Hauptsünden erlaubt wohl einen fürstlichen Luxus und gestattet auch hinreichend Muße und Gelegenheit, über das Elend der Armuth zu klagen.

mangel, der mich krank und spleenisch (splénétique) gemacht, der Schmerz, mich zu einem beständigen geistigen Selbstmord verdammt zu wissen, machte mich herb und skeptisch" (Brief an Everard 1835).

Also die große Künstlerin Sand hat wie Eugen Sue, wie Soulié, wie Balzac, wie Dumas, wie so viele Andere für den Buchhändler gearbeitet, Sand hat nach der Zeile geschrieben, wie ein Weber nach der Elle mißt, darnach ihre Themata gewählt und ihre Verwicklungen in die Länge gezogen, — Sand hat also auch wie tausend kleine Lohnschreiber den literarischen Akrobaten gespielt, — Sand hat in ihren Schöpfungen das Gewissen ihrer Einbildung nicht gegenübergestellt, die Muse gezwungen und sich um den Beistand der Vernunft nicht gekümmert. Es fehlt zu dieser treffenden Selbstkritik nur noch die nöthige Dosis des persönlichen Sinnenrausches und ein guter Theil anfangs geheuchelter, später aufrichtiger Gottlosigkeit.

(Fortsetzung folgt.)

W. Kreiten S. J.

Die kirchliche Sendung (Missio canonica).

Eine kirchenrechtliche Abhandlung.

„Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch." „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden. Gehet also hin und lehret alle Völker, sie taufend im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, und sie lehrend, Alles zu halten, was ich euch befohlen habe" (Joh. 20. Matth. 28).

In diesen Worten ist die erhabene göttliche Sendung ausgesprochen, mit welcher Christus der Herr die Apostel und ihre Nachfolger als Fürsten der Kirche betraute; sie ist eine Theilnahme an jener erhabenen Sendung, welche dem Sohne Gottes in seiner menschlichen Natur vom ewigen Vater geworden war. In diesen Worten ist auch der Grund und die Ausdehnung der Sendung ausgesprochen, welche, von den kirchlichen Würdenträgern ausgehend, auf diejenigen übergeleitet wird, die zur Beihilfe in der Führung der kirchlichen Angelegenheiten und zur Fortsetzung des Gotteswerkes herangezogen werden. Diese von Seiten

der Kirche, d. h. der kirchlichen Oberen, erfolgte Sendung, welche mit dem Worte „kirchliche oder kanonische Mission“ bezeichnet wird, ist somit eine Berufung zur Theilnahme an jener göttlichen Mission, welche der Kirche selbst zu Theil geworden ist.

Das Wort „Sendung“ kann wohl für jeden Auftrag gebraucht werden, welchen Jemand von einem Andern entgegennimmt, sei es auch nur auf dessen Wunsch hin; alsdann mag die Abhängigkeit des Gesendeten vom Entsender völlig verschwinden oder doch ganz in den Hintergrund treten. Nach allgemeinem Brauch jedoch hat sich der Sinn des Wortes Sendung dahin beschränkt, daß es wesentlich ein Abhängigkeitsverhältniß des Entsendeten ausdrückt, so zwar, daß der höhere Wille des Entsenders das belebende Princip der Macht und Befugniß des Entsendeten ausmacht. Mit dem Aufhören oder Zurückziehen jenes Willens erlischt auch diese Befugniß. Durch solche Sendung geschieht es, daß der Träger einer öffentlichen Gewalt, welcher durch sich nicht bis in die äußersten Verzweigungen die einzelnen Gegenstände des Gemeinwohles besorgen kann, sich gleichsam Organe angliedert, durch die er ausführt, was seiner persönlichen unmittelbaren Thätigkeit unerreichbar ist. So z. B. bewirkt die legitime Sendung von Seiten der höchsten Staatsgewalt, und nur diese legitime Sendung, daß die verschiedenen Staatsbeamten, vom höchsten Botschafter und den verschiedenen Ministern angefangen bis zum geringsten Staatsdiener, ihres Amtes rechtlich und giltig walten können. Und wenn etwa nicht für Alle die letzte Berufung zum Amte und die Übertragung der amtlichen Befugniß vom Souverän auszugehen scheint, sondern vom Volke, von der Gemeinde oder deren Vertretern, so kann das nur daher rühren, weil die höchste Gewalt in ihrem vollen Umfange nicht bei dem Einen Staatsoberhaupte ruht, sondern eine Abzweigung derselben oder eine Theilung unter mehrere Träger stattgefunden hat.

Die legitime Sendung führt alle durch sie Berufenen vom Höchsten bis zum Niedersten in den Organismus des regierenden Theiles der Gesellschaft ein, und verleiht ihnen so einen Vorzug vor dem übrigen größeren Theile derselben. Die Würde aber, mit welcher die desfallsige Sendung den Beamten bekleidet, ist unstreitig um so größer, eine je höhere Bedeutung derjenige hat, von welchem die Sendung ausgeht, und einer je höheren Ordnung das Ziel angehört, auf dessen Erreichung die in der Sendung sich kundgebende Auctorität hinsteuert.

Sowie es nun eine staatliche Sendung gibt, welche zu den Amts-

verrichtungen der verschiedenen Staatsämter autorisirt und diesen verschiedenen Ämtern Existenz verleiht, so gibt es auch eine kirchliche oder kanonische Sendung, welcher die verschiedenen kirchlichen Ämter ihr Dasein und ihre Fortdauer verdanken. Auch in der Kirche muß von der Machtfülle des obersten Trägers der geistigen Gewalt in zahllosen Verzweigungen ein größerer oder geringerer Theil kirchlicher Befugniß auf die verschiedenen Grade der Hierarchie oder deren Mithelfer hinüberfließen, damit nach menschlicher Weise die kirchliche Macht bethätigt und ihr Zweck überall wirksam werden kann. Alle nun, welche in noch so bescheidener Weise in den Organismus der Kirche eingefügt sind, um thätig mitzuhelfen zum Ausbau des Reiches Christi, nehmen Theil an der Würde, welche der regierenden Kirche, als dem beständig dauernden Organe des menschgewordenen Sohnes Gottes, innewohnt. Diese Würde auch des niedrigsten Grades kirchlicher Sendung muß in's Auge gefaßt werden, soll die Größe des Vergehens einigermaßen anerkannt werden, welches in der Verletzung dieser kirchlichen Sendung liegt. Die Bedeutsamkeit eines desfallsigen näheren Einblicks rechtfertigt ein weiteres Eingehen in den Ursprung, den Zweck und die Ausdehnung der kirchlichen Sendung.

I.

Der Ursprung und die Lebenswurzel der kirchlichen Sendung des Einzelnen liegt, wie schon oben gesagt wurde, in der göttlichen Sendung, welche Christus auf die Kirche übertrug. Irgend welche kirchliche Gewalt, und zwar eine Gewalt höherer Rangordnung, als die weltliche oder bürgerliche ist, anerkennen alle christlichen Confessionen, welche in Christus noch den Sohn Gottes sehen und die Religion nicht als eine leere Maske gebrauchen. Ohne irgend welche Gewalt und Auctorität kann von keiner, also auch nicht von einer religiösen, Gesellschaft oder Gemeinde die Rede sein. Allein in unbegreiflichem Widerspruche mit der ganzen geschichtlichen Tradition, mit den klaren Aussprüchen der heiligen Schrift und, wir dürfen hinzufügen, mit den Forderungen der Vernunft verlegen die akatholischen Confessionen den Schwerpunkt der religiösen Auctorität in die menschliche Willkür und die Laune der Menge. Ihnen ist Christus selbst nur insofern der Ursprung der kirchlichen Gewalt, als es nicht seinem Willen widerspreche, auch wohl eher seinem Wunsche entspreche, daß die Menschen selber eine religiöse Auctorität über sich setzten, die sie dann auch nach Gutdünken

wieder zu entthronen und zu wechseln das Recht hätten. Die Würde einer kirchlichen Sendung nach Auffassung der akatholischen Religionsgesellschaften, selbst wenn wir sie als legitim und berechtigt gelten lassen wollten, kann darum nie über das Niveau einer durchaus bloß menschlichen Sendung hinausreichen. Diese Auffassung erweist sich aber von vornherein als unbefriedigend, zumal im Hinblick auf die unläugbare Thatsache, daß der Erlöser von seiner Kirche redet, sich selber deren Aufbau zuschreibt. Wie ließe sich aber hiermit vereinigen, daß der Herr bloß die Idee einer Kirche gefaßt, die Ausführung dieser Idee aber in stets mehr oder minder mangelhafter Weise dem Gutdünken der Menschen überlassen habe? Wer die Idee eines Hauses ausdenkt, der baut darum noch nicht ein Haus, sonst könnte gar rasch und wohlfeil ein Baumeister der etwa übernommenen Verpflichtung zur Herstellung eines Gebäudes nachkommen. Ganz anders denkt und lehrt die katholische Kirche von ihrem göttlichen Stifter und Erbauer. Nur derjenige darf sich in Wahrheit die Aufführung des geistigen Baues einer Gesellschaft zuschreiben, der die wesentlichen Bestandtheile des socialen Gefüges hergestellt hat. Dahin rechnet außer der Zweckbestimmung der Gesellschaft vor Allem die in Wirklichkeit existirende Gewalt oder Auctorität, sodann die wirkliche Ansammlung Solcher, welche dem gesteckten Zwecke zustreben und der aufgestellten Auctorität unterworfen sind. Gesammelt hat Christus der Herr gläubige Anhänger durch sein eigenes Wort, durch den strengen Befehl, den er durch den Mund seiner Jünger Allen verkünden ließ, und durch seine Gnade, mit welcher er die Herzen der Menschen an sich zu ziehen weiß. Noch deutlicher und klarer aber wo möglich hat Christus unmittelbar eine höhere Gewalt geschaffen, welche alle Gläubigen zu Einem Reiche vereinen und sie dem beabsichtigten Ziele zuführen soll. Christus selbst gab in feierlicher Weise seinen Aposteln die Macht: „Was immer ihr binden werdet auf Erden, das wird auch im Himmel gebunden sein; und was ihr lösen werdet auf Erden, das wird auch im Himmel gelöset sein;“ zu Petrus sprach er die bedeutungsvollen Worte: „Dir werde ich die Schlüssel des Himmelreiches geben“ und: „Weide meine Lämmer, weide meine Schafe.“ Die zeitweiligen Träger dieser Gewalt, Petrus und seine Mitapostel, sollten nicht beständig bleiben; die Gewalt selber aber sollte dauern von Jahrhundert zu Jahrhundert, sie sollte sich vererben bis zum Ende der Zeiten, weil dann erst die Kirche ihre Thätigkeit als Heilsanstalt beschließen wird.

Jede auch jetzt noch durch kirchliche Sendung mitgetheilte kirchliche Befugniß ist nur eine Weiterleitung dieser von Christus selbst gegebenen Macht. Darum ist auch jede, selbst die bis in ihre letzten Abzweigungen gespaltene Theilnahme am kirchlichen Amte von dieser göttlichen Urheberschaft geadelt, weit mehr, als irgend eine rein weltliche Machtbefugniß. Denn wenn es auch wahr ist, daß jede Macht eines Menschen über den andern, jedes Recht und jede Befugniß schließlich auf Gottes heiligen Willen zurückgeführt werden muß; so ist es doch nur der im Schöpferact stillschweigend ausgesprochene, durch die menschliche Vernunft herauszulesende göttliche Wille, welcher der außerkirchlichen Gewalt das Leben gibt. Hier haben wir ein mittelbares und entferntes Eingreifen Gottes, dort ein unmittelbares und nächstes. Wer die Kirchengewalt und die Ordnung der kirchlichen Sendung verletzt, verletzt ein durch eigenen Ausspruch des Gottmenschen begründetes und geadeltes Recht.

Klarer noch tritt diese Hoheit der kirchlichen Gewalt in's Licht, wenn wir auf ihren Zweck hinschauen, einen Zweck, der nur durch die unmittelbare und freigebigste Anordnung Gottes den Menschen gestellt und in ihnen verwirklicht werden kann. Es ist die Auswirkung des ewigen Heiles der Völker ein um so nothwendigeres Ziel, als es außer diesem Heile nur ewige Verdammniß gibt; ein um so erhabeneres Ziel, als es die Ansprüche und die Fassungskraft jedes bloßen Geschöpfes übersteigt; ein um so theureres Ziel, als es durch die Mühen, Arbeiten und Leiden eines Gottmenschen erkauft ist. Um dieses wahrhaft göttliche Ziel in der Vollendung der ewigen Seligkeit für jeden Einzelnen, welcher ernstlich will, zu ermöglichen und zu fördern, hat die kirchliche Gewalt als gottgegebenen Wirkungskreis die Erhaltung und Verbreitung des wahren Glaubens, die Belehrung der Einzelnen und der Völker, die Aussöhnung mit Gott, die Heiligung durch die von Christus hinterlassenen Sacramente, die Sorge für den christlichen Cult, das öffentliche religiöse Leben, die Pflege der christlichen Liebe und Barmherzigkeit u. s. w. Alles das hat die segenspendende Hand der Kirche zu ordnen, und Jeder, der auch nur als letztes Glied hiezu mitwirkt, wird durch seine Thätigkeit und Befugniß mit hineingezogen in die Weihe, welche das erhabene Ziel der Kirche in seinem ganzen Umfange adelt. Wer aber unbefugt eine kirchliche Macht sich anmaßt und die kirchliche Sendung verletzt, der vergreift sich an diesem über alles Irdische unendlich erhabenen Ziele, und verschiebt, so viel an ihm ist, für Andere dessen Erreichbarkeit. Mögen ungläubige Gegner es „Anmaßun-

gen und göttliche Prätensionen" nennen, die Anklage auf göttliche Prätensionen wurde auch gegen Christus den Herrn von Kaiphas und seinen Gesinnungsgenossen erhoben; diese nach Aussage des heuchlerischen jüdischen Priesters göttlichen Prätensionen wurden für den Heiland der Anklagepunkt auf Leben und Tod und der Grund der Verurtheilung. Waren es deßhalb in der That Prätensionen? Blieben deßhalb die Ankläger frei von dem entsetzlichen Verbrechen des Gottesmordes? Ob es ungläubigen Gegnern gelegen ist, daß die Kirche mit ihren, wie sie es nennen, überspannten Anmaßungen auftritt, darauf kommt es nicht an, sondern einzig darauf, ob sie dieses ihr Auftreten als ihr heiligstes Recht beweist. Wer gegen die für vernünftig Nachdenkende zwingenden Beweise seinen Verstand absperrt, der bescheidet sich mit dem unseligen Loose der ungläubigen Juden, denen nur immer dickere Finsterniß und tiefere Verstockung übrig blieb, gemäß der Drohung des Propheten: „Blende, Herr, das Herz dieses Volkes, daß es sehend doch nicht sehe, und höre, ohne es zu verstehen."

Endlich kommt bei Beurtheilung der kirchlichen Sendung und ihrer hohen Bedeutung noch ihre Ausdehnung in Betracht. Daher müssen wir uns den Gegenstand vergegenwärtigen, dessen Besorgung von derselben abhängig ist, und die verschiedenen kirchlichen Ämter, welche von einer kirchlichen Sendung bedingt sind. In letzterer Hinsicht ist die Antwort kurz die, daß alle kirchlichen Ämter von der legitimen Sendung ihren Bestand haben; nur vom obersten, dem päpstlichen, Hirtenamte wäre der Ausdruck „kirchliche Sendung" nicht correct. Bezüglich des Gegenstandes aber ist die kirchliche oder kanonische Sendung nothwendig für alle diejenigen Handlungen, welche der Kirche überwiesen sind, wenigstens für deren erlaubte Vollziehung, und auch für den giltigen Vollzug, wenn es sich um Functionen handelt, die in das Rechtsgebiet eingreifen.

Die Unterscheidung zwischen ungiltiger und bloß unerlaubter Ausübung kirchlicher Functionen steht in Zusammenhang mit der Unterscheidung einer doppelten Gewalt, welche der Kirche von Christus übergeben und welche von da ab durch die Reihe der Jahrhunderte auf dem Wege der Übertragung oder Mittheilung fortgepflanzt wurde, nämlich der Weihegewalt und der Jurisdictions- oder Regierungsgewalt. Demgemäß spricht man von einer Hierarchie der Weihe und einer Hierarchie der Jurisdiction, wenngleich regelmäßig in denselben Trägern beide Gewalten sich vereinen [1].

---

[1] Vgl. diese Zeitschrift Bd. VI. S. 53.

Die Weihegewalt beruht auf einem übernatürlichen, unverlierbaren Charakter, welcher seinen Träger zum göttlichen Werkzeuge macht, das Christus der Herr nach seinem, ein- für allemal erklärten Willen zur übernatürlichen Heiligung der Seelen durch Vollziehung und Spendung der Sacramente gebraucht. Christus nämlich hat sich durch specielle Weihe die Geweihten so angeeignet, daß sie und nur sie die Lebensadern sind, durch welche er als Haupt das sacramentale Gnadenleben an die einzelnen Glieder seines mystischen Leibes mittheilt und in ihnen thätig erhält. Diese übernatürliche Lebensthätigkeit und Gnadenmittheilung geschieht zwar in der Kirche, aber sie geschieht unmittelbar durch Christus, oder vielmehr durch unmittelbaren Zusammenhang mit Christus. Sobald daher durch giltige Weihe Christo dem Herrn diese Organe unwiderruflich gleichsam angegliedert sind, hängt es nicht mehr von der Kirche ab, die giltige Thätigkeit derselben zu unterbinden. Betreffs der Giltigkeit ist von keiner Unterordnung des Einen unter den Andern mehr die Rede, weil Alle Christus unmittelbar unterstehen. Wo von eigentlicher Weihegewalt die Rede ist, haben wir vorzüglich zwei Stufen, die des Priesters und die des Bischofs. Selbst der Papst steht bezüglich der Weihegewalt nicht höher als jeder andere Bischof, mag ein solcher auch nicht einmal eine Diöcese zu leiten, oder gar sich von der Kirche losgetrennt haben. Wohl aber untersteht die erlaubte und würdige Weise der Ausübung der Weihegewalt den höher stehenden kirchlichen Oberen, und daher kann der heilbringenden Spendung und dem heilbringenden Empfang solcher Functionen freilich ein Hemmniß entgegengesetzt werden.

Eine andere Bewandtniß hat es mit der Jurisdictions- oder Regierungsgewalt. Diese constituirt die Kirche eigentlich zu einer wahren Gesellschaft, weßhalb sie auch nach Art jeder anderen Regierungsgewalt von Christus in seiner Kirche eingesetzt worden ist. Die Regierungsform, welche Christus wählte, ist im Grunde eine monarchische. Als das oberste sichtbare Haupt seiner Kirche setzte er Petrus und in ihm alle seine Nachfolger ein. Da aber diese Nachfolger erst nach dem Ableben des jedesmaligen Vorgängers durch Wahl bestimmt werden, und für sie ein höherer kirchlicher Oberer nicht vorhanden ist, so kann von einer kanonischen Sendung derselben nicht die Rede sein, sondern nur von kanonischer Wahl; die Kirche, d. h. irgend ein kirchlicher Amts- und Würdenträger, kann ja die päpstliche Gewalt Keinem übertragen. Auf legitime Wahl und darauf erfolgte Annahme hin ist es

Christus selbst, der diese höchste monarchische Gewalt seinem sichtbaren Stellvertreter verleiht. Für alle anderen kirchlichen Ämter aber ist ein Zurückgehen auf einen höheren kirchlichen Oberen möglich und zur Wahrung der Einheit nothwendig; hier wurzeln somit Amt und Gewalt in der kirchlichen Sendung, welche schließlich im Willen des höchsten kirchlichen Oberen, des Papstes, ihren Existenzgrund hat. Gerade wegen des Fortbestandes der Einheit, welche die Kirche in ihrer Ausbreitung wahren mußte, hatte der Herr aus allen Aposteln den Petrus gewählt und ihn mit der ganzen Machtfülle und mit der Obsorge für die ganze Kirche betraut. Im außerordentlichen Amte des Apostolates, das mit ihrer Person erlosch, waren die übrigen Apostel ihm gleich, aber als Inhaber des ordentlichen, stets fortzuvererbenden Amtes, als Haupt der Gesammtkirche, war er über die Andern gesetzt. In ihrem dauernden Amte mußten die Apostel sich Gehilfen und Nachfolger ersehen; aber nur durch die Unterordnung unter Petrus, der in seiner und seiner Nachfolger Person die Vollgewalt besaß, nur durch die Dazwischenkunft und Abhängigkeit von seinem und seiner Nachfolger Willen war es möglich, daß die Gehilfen der Mitapostel zur Theilnahme an der bischöflichen Gewalt gelangten. Sonst wäre nicht Ein Haupt, sondern viele Häupter, nicht Eine Kirche, sondern viele Kirchen, nicht Verbindung, sondern nur Trennung und Spaltung gewesen. Die Verbindung mit Petri Stuhl gibt den übrigen Hirten ihre Regierungsgewalt; die Bewahrung dieser Verbindung erhält sie. Abgeschnitten vom Centrum der Einheit würden sie wie getrennte Äste ohne Frucht und Lebensfähigkeit sein. Wer also dieses Band der Einheit zerschnitten hat, bei dem erlischt sofort die kirchliche Sendung. Er wäre Bischof, ja und nein. Bischöfliche Weihe mag er besitzen, bischöfliche Gewalt hat er so wenig, wie ein Rebell oder ein Theaterkönig königliche Gewalt besitzt.

Was von der Regierungsgewalt der Bischöfe gesagt ist, gilt selbstverständlich von jeder rechtlichen Befugniß des geringsten Kirchendieners. Es ist hier wohl überflüssig, zu bemerken, daß der Willensact des obersten Stellvertreters Christi, welcher als Existenzgrund aller anderen kirchlichen Befugniß bezeichnet wurde, nicht so aufzufassen ist, als ob die unmittelbare und ausdrückliche Willenserklärung desselben für jede Verleihung eines kirchlichen Amtes vonnöthen sei. Auch für die Staatsämter, deren Besetzung dem Monarchen zusteht, ist eine unmittelbare Berufung seitens desselben nicht erfordert. Der allgemeine Wille, mit welchem er die Handlungen der von ihm absteigenden Vorgesetzten innerhalb

des ihnen angewiesenen Wirkungskreises billigt und bestätigt, genügt dazu, daß deren Anordnungen, deren Ämterverleihungen schließlich auf ihm beruhen. Daß die Besetzung der untergeordneten kirchlichen Ämter in den einzelnen Diöcesen unmittelbar den betreffenden Bischöfen zustehe, ist so selbstverständlich und so mit dem bischöflichen Amte verbunden, daß der Papst solches nicht einmal allgemein abschaffen könnte. Aber selbst das darf uns gar nicht wundern, daß in den frühesten Zeiten die Besetzung vieler, ja wohl der meisten Bischofssitze ohne die unmittelbare Dazwischenkunft des Papstes geschah. Die einzelnen Patriarchalsitze hatten in Besetzung der ihnen unterstehenden bischöflichen Stühle eine sehr ausgedehnte und wenig abhängige Vollmacht — ganz entsprechend den Zeitverhältnissen, die den Verkehr mit dem obersten Hirten unendlich mehr erschweren, als dieß in unserer Zeit der Fall ist. Demnach steht das Alles in bester Ordnung und im Einklange mit dem eben Gesagten. Der Papst war es ja, in dessen oberster Vollmacht diese ausgedehnte Vollmacht der Einen und folglich auch die Berufung der Andern zur Theilnahme an der kirchlichen Gewalt wurzelte.

Wie weitreichend diese kirchliche Gewalt nun ihrem Gegenstande nach ist, muß zunächst nach dem von Christus gewollten Zwecke und nach dem Bedürfniß einer menschlichen Gesellschaft, welche zur Erreichung des ihr gesteckten Zieles menschlicher und auf Menschen berechneter Mittel bedarf, ermessen werden. Wir heben hier die Hauptgegenstände unter allgemeinen Gesichtspunkten hervor:

1. Die Kirche allein ist die legitime Lehrerin der Völker in Glaubens- und Sittenwahrheiten; sie allein also und Diejenigen, welche sie sendet, sind befugt, mit verpflichtender Kraft vor die Menschen hinzutreten und ihnen die Hinterlage des Glaubens unverfälscht zu übermitteln und zu erklären.

2. Die Kirche allein hat die Gnadenmittel erhalten, welche ihr göttlicher Stifter zum Wohle der Menschheit einsetzte. Nur Diejenigen also, welche von der Kirche gesendet sind, können berechtigt sein, die Gnadenmittel zu verwalten. Wer ohne kirchliche Sendung sich dessen vermißt, der mag, wenn er den erforderlichen Weihecharakter hat und in dieser Beziehung unwiderruflich an die Kirche gebunden ist, je nach Umständen einen giltigen Act setzen, aber dieser giltige Act ist für ihn ein verderbenschwerer Gottesraub, da er mit frevelnder Hand unberufen in das Heiligthum Gottes hineingreift. Giltig ist auch die goldene Münze, welche Räubergewalt sich aneignet, den wahren Rechts-

besitz oder das Eigenthum mehrt sie jedoch nicht, sondern häuft nur des Thäters Schuld.

3. Die Kirche allein hat die Vollmacht erhalten, das Verhältniß zwischen Gott und den Menschen zu überwachen, Vorschriften mit Bezug auf das ewige Heil der ihr Untergebenen zu erlassen; sie allein, als die Repräsentantin Christi, ist der λειτουργός, durch dessen Hand die Culthandlung gehen muß, wenn sie von Gott wohlgefällig aufgenommen werden soll. Nur sie also und die von ihr Gesendeten mit Ausschluß aller weltlichen Macht haben zu bestimmen, was in Übung und Feier des Gottesdienstes nöthig und zuträglich ist.

4. Die Kirche allein ist befugt, über die nothwendigen und zweckdienlichen Mittel zu erkennen, welche ihre Existenz unter den Menschen und die Erfüllung ihrer hohen Aufgabe erfordert. Sie also und die durch kirchliche Sendung Beauftragten allein sind berechtigt, den erforderlichen zeitlichen Besitz zu verwalten, Anstalten zu schaffen, taugliche Diener zu erziehen, kurz die religiösen Angelegenheiten unter ihre Aufsicht zu nehmen. Wer im Gegensatz zu ihr, oder auch nur unabhängig von ihr und ihrer Sendung, diese Zwecke in die Hand nähme, der würde, so viel von ihm abhängt, Christi Reich spalten und sich auf einen usurpirten Thron zu setzen versuchen.

In all' die einzelnen Gegenstände, welche von der kirchlichen Sendung abhängig sind, brauchen wir hier nicht einzugehen. Nur den ersten Punkt heben wir zur weiteren Besprechung heraus: die Nothwendigkeit kirchlicher Sendung zur Ertheilung religiösen Unterrichtes.

II.

Wir wissen es, Stolz und Hochmuth haben von Anfang an den Menschen zu dem unseligen Versuch getrieben, sich von der leitenden Hand seines Schöpfers zu emancipiren. Gott ließ es zu, daß der Mensch seine Freiheit und Kraft erprobte, und die Geschichte bezeugt den furchtbaren Unsegen, der aus dieser Anmaßung des Geschöpfes erwuchs — eine Entwürdigung des Menschen so groß, daß auch die begabtesten Geister hinsichtlich der Erkenntniß Gottes und der religiösen Wahrheiten in den schmählichsten Irrthum versanken. Doch ganz in die Irre ließ Gott den Menschen nicht gehen. Nachdem er lange den Irrgängen desselben zugeschaut, nachdem der Mensch sattsam alle Phasen der tiefsten Unwissenheit, des widersinnigsten Irrthums und der schlimmsten Verkommenheit durchlaufen hatte, da öffnete der Herr als Denkmal seiner Erbar-

mung in der Fülle der Zeiten eine Erziehungs- und Lehranstalt, welche für immer, bis zum Ende der Welt, den rechten Weg der Wahrheit und des Lebens zeige und alle Völker und Individuen, die sich führen lassen wollten, zum glorreichen Ziele der seligen Unsterblichkeit geleite.

Als Lehrerin aller Völker schaute sie schon im prophetischen Blicke Isaias, da er sprach vom „Berge des Herrn und vom Hause Gottes auf dem Gipfel der Berge, erhaben über alle Hügel, zu dem die Nationen strömen würden, und die Masse der Völker, um sich unterweisen zu lassen in den Wegen des Herrn und um kennen zu lernen seine Pfade" (Is. 2). Diese Lehrerin schaut der Prophet mit Auctorität und Gewalt ausgerüstet; darum fügt er bei: „denn von Sion geht das Gesetz aus, und das Wort Gottes von Jerusalem". Also ein neues Gesetz, ein neuer Bund hebt mit jener Lehrerin der Völker an statt des Gesetzes, welches von Sinai ausging und nur zeitweilige Geltung hatte — ein Gesetz aber ohne Auctorität ist ein Widerspruch.

Die Erfüllung dessen, was der Prophet verkündete, findet jeder gläubige Leser klar in den heiligen Evangelien enthalten. Schon früher hatte der Erlöser, wohl nicht ohne Rücksicht auf obige Worte des Propheten, seine Kirche eine Stadt genannt, welche für Alle weithin sichtbar auf dem Berge liege; kurz vor seiner Auffahrt legte er die letzten nothwendigen Steine zum Aufbau dieser Gottesstadt, er hinterließ seinen Aposteln den feierlichen Auftrag, mit dem er sie an alle Völker und Nationen bis zum Ende der Tage dieser Welt entsandte. Um die Apostel und ihre Nachfolger zur Verkündigung der Wahrheit zu befähigen, verhieß er ihnen seinen Beistand; er verhieß ihn bis zum Ende der Welt, damit nicht etwa mit den gegenwärtigen Aposteln der Auftrag für erloschen gelten könnte. Um aber die Gewalt der Apostel und die Pflicht aller Menschen zu betonen, fügte er die drohenden Worte hinzu: „Wer (auf eure Verkündigung hin) nicht glaubt, der wird verdammt werden" (Marc. 16).

In diesem Auftrage des Herrn haben wir die feierliche Mission der Kirche, ihr Lehramt über alle Menschen und über alle Völker auszuüben. Die Grenzen ihrer Machtbefugniß findet sie erst, wo Christus der Herr aufhört, als Welterlöser seine Macht ausüben zu können. Diese reicht aber bis zum letzten Menschen. „Lehret alle Völker, predigt jeder Creatur; mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden."

Kraft dieser Sendung sind der Kirche unabhängig von jeder anderen Macht weittragende Rechte wie auch weitgehende Pflichten zugefallen.

Sie hat kraft dieser göttlichen Sendung das Recht, Gehör zu fordern von Allen, vor alle Völker und Stände hinzutreten, und ihnen die Lehre des Heils zu verkündigen. Jede leichtfertige Zurückweisung ihrer Botschaft, jeder Zwang und jede Beschränkung, welche man ihr in der Ausübung ihrer Sendung anthun wollte, wäre eine Verletzung ihres Rechtes und eine Verletzung des Rechtes des Sohnes Gottes selber, welche er in nachdruckvollster Weise zu ahnden gedroht hat.

Die unbestreitbare Lehre der Theologen und Kanonisten über diesen Gegenstand läßt sich in folgende Punkte zusammenfassen:

1. Zuvörderst ist es der Kirche jedenfalls gestattet, überall den wahren Glauben zu verkünden. Das ist eigentlich zu klar, als daß es des Nachweises bedürfte. Christus sendet sie an alle Menschen; Christi Auftrage nachzukommen, kann aber nie unstatthaft sein. Der wahre Glaube ist den Menschen zur Erreichung des Seelenheils nöthig; die Möglichkeit zur Ergreifung dieses so nothwendigen Heilsmittels Jemanden zu verschaffen, ist unter keinem Umstande unstatthaft. Es ist dieses so sehr Keinem verwehrt, daß eine einfache Mittheilung der nöthigen Wahrheiten an sich der Befugniß eines Jeden untersteht, der dazu fähig ist, es sei denn, daß eine legitime Auctorität aus wichtigen Gründen es ihm untersagt habe. An sich kann eine derartige Unterweisung nicht weniger unerlaubt sein, als die Linderung der zeitlichen Noth eines Bedürftigen durch leibliches Almosen; ist es doch ein Werk höheren Verdienstes, den geistigen und ewigen Bedürfnissen Rechnung zu tragen, als den zeitlichen und leiblichen Nöthen. Auf diese Befugniß, welche einem Jeden zusteht, werden wir weiter unten zurückkommen.

2. Die Kirche ist aber nicht auf eine solche allgemeine Befugniß oder Erlaubtheit beschränkt, sondern sie hat ein specielles Recht, eine specielle Vollmacht, überall die Glaubenswahrheiten zu verkündigen; in diesem so universellen Rechte liegt der Ansatz und Keim einer geistigen Jurisdictionsgewalt über alle Menschen. Es ist nicht ohne Interesse, zu vernehmen, wie einfach und gründlich die Theologen der Vorzeit diese scharfe Fassung und Unterscheidung der kirchlichen Gewalt erwiesen. Hören wir hierüber Suarez, welcher im Anschluß an seine Vorgänger folgender Weise spricht[1]: „Christus der Herr hatte in seiner Eigenschaft als Mensch dieses Anrecht bezüglich des ganzen Menschengeschlechtes, aller Völker zu allen Zeiten; sie wollte er vermittelst der Verkündigung

---

[1] De fide, disp. 17. sect. 1. n. 2.

der Offenbarung als das ihm zu Recht gebührende geistige Erbe in Besitz nehmen. Weil er aber nicht in eigener Person allen Völkern predigen wollte, so übertrug er jene Befugniß, und zwar als eine Befugniß mit Auctorität und von Rechtswegen, seinen Aposteln und durch diese der Kirche. Mithin hat die Kirche dieses Recht im strengen Sinne des Wortes. Daß aber Christus als Mensch ein eigenes Anrecht auf die Völker der Erde als auf sein geistiges Erbe habe, das ihm durch Glaube und Unterwerfung angehören muß und vermittelst Verkündigung des göttlichen Wortes in freier Unterwerfung ihm thatsächlich angeeignet werden soll: das folgt aus seiner Gottheit, und dazu bezeugen es uns die Schriften des A. u. N. Bundes. ‚Zum König bin ich von Gott aufgestellt,' sagt in der Person Christi der königliche Sänger, ‚auf Sion, seinem heiligen Berge.' — Und in welcher Weise? ‚Verkündend sein Gesetz.' — Und wie weit reicht dieses Königreich, welches durch Verkündigung des göttlichen Gesetzes inaugurirt wird? ‚Begehre von mir,' — spricht Gott, — ‚und ich will dir zum Erbtheil geben die Völker und zu deinem Besitz die Grenzen der Erde.' Christus selbst beruft sich auf diese universale geistige Herrschaft, die ihm zustehe: ‚Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden'; darum sendet er seine Apostel an alle Völker, sie zu lehren. Ein Gesandter nun stellt seinen Fürsten vor, von dem er ausgesandt ist, und participirt an dessen Macht. Die Befugniß der Kirche, die Völker zu unterrichten, ist also eine Befugniß mit voller Gerechtsame und Auctorität. Darum gebrauchte auch Christus in dem Augenblicke, wo er dem hl. Petrus die Vollgewalt über all' die Seinigen, die im Glauben ihm anhangen würden, übertrug, den Ausdruck: ‚Weide meine Lämmer.' Zu dieser geistigen Weide, auf welche er Alle einzuladen und zu führen hat, gehört vorzugsweise die Verkündigung und Auslegung der Heilswahrheiten. Weiden besagt aber nach dem damaligen und überhaupt nach dem biblischen Sprachgebrauch eine wirkliche Rechtsgewalt, Regierung und Auctorität." So weit der genannte Autor.

3. Die Verkündigung des Glaubens und die Unterweisung in den religiösen Wahrheiten ist also ein wahrer Rechtsgegenstand für die Kirche. Aus dem Begriffe des eigentlichen Rechtes folgt aber nothwendiger Weise, daß die vorliegende Befugniß der Kirche eine erzwingbare ist. Wir betonen hier nur, daß diese Erzwingbarkeit in dem Begriffe eines kirchlichen wie jedes anderen Rechtes liegt; wem die thatsächliche Ausführung des Zwanges gegen diejenigen zustehe, welche die Kirche

in der freien Verkündigung des göttlichen Wortes und der Unterweisung der Menschen in den Sachen der Offenbarung vergewaltigen wollten, und ob und wie weit die thatsächliche Erzwingung stattfinden könne oder dürfe, lassen wir unberührt. Suarez sagt a. a. O. bündig und treffend: „Der Kirche ist nach Christi Worten: ‚Weide meine Lämmer‘, eine wahre Auctorität und Jurisdictionsgewalt in gewisser Beziehung über die ganze Welt gegeben. Diese obrigkeitliche Gewalt kann nur anheben mit der Verkündigung des Evangeliums; mithin muß wenigstens dieser Act der Verkündigung erzwingbar sein.“ Diese Erzwingbarkeit ruht auf desto festerem Grunde, je höher und unantastbarer der Rechtstitel ist, auf welchen sie sich stützt. Der Rechtstitel der Kirche aber ist ganz mit dem Rechtstitel Christi, des Sohnes Gottes selber, verwachsen. Wer seine Gesandtin in ihrem Rechte kränkt und stört, vor Allem, wer sie gerade in ihrem Gesandtschaftsrechte kränkt und hindert, der vergreift sich nach Aller Urtheile am göttlichen Vollmachtgeber selber. Oder sollten etwa bloß weltliche Herrscher in diese Majestät der Unverletzlichkeit gehüllt sein, daß die Beschimpfung des königlichen Gesandten als ein dem König selber angethaner Schimpf betrachtet werde; Christus, dem göttlichen Könige, sollte diese Unverletzlichkeit und der Schutz seiner Abgesandten nicht zustehen?

4. Dieses hohe, gottgegebene Recht der Lehrauctorität schließt drei Momente in sich: die rechtliche Befugniß, direct zu unterrichten, die Befugniß, Lehrer zu entsenden, und die rechtliche Vertheidigung der entsendeten Boten zur ungestörten Ausübung ihres Amtes. Das erstgenannte Recht steht in ordentlicher Weise vermöge ihres Amtes den Hirten der Kirche, und nur diesen zu, in übertragener Weise denen, die rechtmäßig von den Hirten entsendet sind. Das Recht, Lehrer und Verkünder der Heilswahrheiten zu entsenden, steht innerhalb ihrer Sprengel den einzelnen Oberhirten zu; in ein neues Gebiet aber zu den Ungläubigen Glaubensboten zu senden, untersteht an sich der directen Sorge des obersten Hirten der allgemeinen Kirche, des Papstes. Die Obsorge für die Abwehr etwaiger Vergewaltigung ist der Natur der Sache nach ebenfalls dem Urtheile des obersten Hirten anheimgegeben.

Wir haben hiermit im Wesentlichen die Doctrin gegeben, nach welcher die katholischen Theologen jederzeit das Recht der Kirche zur Unterweisung und Belehrung der Völker aufgefaßt haben, sei es, daß dieselben schon als Glieder im lebendigen Verbande mit der Kirche stehen, sei es,

daß sie noch draußen sind und den Mahnruf des Herrn noch nicht zur Ausführung gebracht haben.

Aus diesem Rechte und dem unter dasselbe fallenden Gegenstande müssen wir noch die eine oder andere Folgerung betreffs dessen Ausübung ziehen. Ohne Zweifel kann die Kirche dasselbe in weit anderer und schärferer Weise ihren Kindern als den Ungläubigen gegenüber ausüben. Diesen legt sie die Heilswahrheiten vor, zur Annahme zwingt sie nicht. Ist aber Jemand im eigentlichen und vollen Sinne unter die Gewalt der Kirche gestellt, sei es durch selbstgewählte Annahme und Unterwerfung, sei es durch die elterliche Auctorität, bevor noch die Jahre der freien Selbstentscheidung gekommen sind: dann darf der Kirche das Recht eines Zwangunterrichtes nöthigen Falls nicht abgesprochen werden. Was man für den Staat so gerne aus seiner Idee als eines obersten Hortes weltlicher Cultur herausbeweisen möchte, das muß ohne alles Bedenken der Kirche als der von Gott mit der unverfälschten Unterweisung betrauten Anstalt zugestanden werden.

Um so mehr noch ist sie berechtigt, die Art und Weise des Unterrichtes nach eigenem Gutbefinden zu wählen; sowie Lehr- und Unterrichtsanstalten zu errichten, in welchen den Gläubigen und besonders der heranwachsenden christlichen Jugend hinlängliche Gelegenheit, sich die erforderliche religiöse Bildung und Kenntniß zu verschaffen, geboten wird. Das Alles ist der Sorge und dem klugen Ermessen der Kirche und ihrer Organe anheimgegeben. Wer die Kirche in der Ausübung dieses Amtes hindert und ihre Thätigkeit unterbindet, der ist nicht weniger ein Verletzer fremden Rechtes, als wer sich eigenmächtig die Verwaltung oder Nutznießung eines fremden Grundstückes aneignete.

Kraft des ihr innewohnenden Rechtes ist die Kirche befugt, zu Gehilfen in Ausübung des öffentlichen Lehramtes jene Männer zu nehmen, denen sie ihr Vertrauen schenkt, und sich in keiner Weise von anderer Seite her solche aufdrängen zu lassen. Welch' ein unerträglicher Eingriff in die persönliche Freiheit liegt nicht schon bei den geringsten und gleichgiltigsten Dingen in derartiger Bevormundung! Wer würde es in der Ordnung finden, wenn von Staatswegen dem Künstler die Gehilfen, dem Bauherrn die Arbeiter, dem Meister die Gesellen aufgenöthigt würden? Und in den heiligsten und wichtigsten Dingen sollte solch' unberufene Aufnöthigung kein Unrecht sein? Die Kirche und sie allein hat zu bestimmen, wie sie sich geeignete Subjecte als ihre Organe bilde und heranziehe; in ihre ausschließliche Befugniß ist es gelegt, Anstalten

zur Heranbildung ihrer Diener zu errichten, zu leiten und über die Befähigung der so Gebildeten zu urtheilen, das Maß der erforderlichen Kenntnisse zu bestimmen.

Kraft des ihr anvertrauten Rechtes ist die Kirche befugt, nicht nur den öffentlichen religiösen Unterricht in die Hand zu nehmen, sondern überhaupt jeden religiösen Unterricht, der irgendwie ihren Mitgliedern geboten würde, ihrer Oberleitung und Überwachung zu unterstellen, wenn sie es für gut findet, bindende Vorschriften selbst für derartigen Privatunterricht zu erlassen, bestimmte Lehrbücher vorzuschreiben oder auszuschließen. Alles dieß liegt in der obersten Regierungsgewalt, welche der Kirche übergeben ist. Ihre Competenz für alles dieß erhellt um so deutlicher, wenn wir den Auftrag Christi an die Hirten der Kirche nach seinem ganzen Gehalte nehmen, nicht bloß als eine Vollmacht, sondern auch als eine Pflicht. In der That, der Weltapostel schreibt von sich selber: „Wehe mir, wenn ich nicht das Evangelium lehren würde!“ Damit hat er die Pflicht der kirchlichen Obern für alle Zeiten ausgedrückt. Die Ausübung des Lehramtes hat Christus nicht als eine bloße freie Befugniß den Hirten der Kirche übertragen; nein, so wie er jeder Creatur die Annahme der Wahrheit zur strengen Pflicht gemacht hat, so hat er auch die Verkündigung der Wahrheit als eine Bürde voll schwerer Verantwortung auf die Schultern der Apostel und ihrer Nachfolger gelegt. Zu dem Zwecke hat er seinen Beistand für die untrügliche und unfehlbare Reinerhaltung der geoffenbarten Wahrheit zugesichert, damit die Kirche, auf diesen Beistand gestützt, nicht wie ein Licht sei, das die Fahrlässigkeit der Hirten unter den Scheffel stelle, sondern das hinausgetragen werde zur Leuchte für Alle, die guten Willens sind, das hineinleuchte in die Herzen aller Derjenigen, welche die Helle der Wahrheit mehr lieben, als die Finsterniß der Leidenschaften und blendenden Irrthümer. Wie es nun schwerer ist, das gläubige Volk vor der geistigen Ansteckung verderblicher Lehre und schlechter Grundsätze zu schützen, als einer verheerenden Seuche durch Absperrung den Zutritt in ein Land oder eine Stadt zu verschließen: so müssen auch die geistigen Wächter um so wirksamer besorgt sein, ihre Vorkehrungsmaßregeln zu treffen, um jeden unbefugten Lehrer, der ihnen nicht die Garantie gesunder Lehre bietet, abweisen und von den Ihrigen entfernen zu können, mit andern Worten, ohne kirchliche Sendung Keinem eine Theilnahme an der kirchlichen Arbeit des Unterrichtes in der Religion zu gestatten.

Die Kirche ist sich immer dieses ihres Rechtes bewußt geblieben. Das vorletzte allgemeine Concil von Trient hatte keine Veranlassung, sich speciell über diesen Gegenstand zu verbreiten; es berührt denselben jedoch im Zusammenhang mit der priesterlichen Weihegewalt im 7. Kanon der 23. Sitzung, also in der feierlichsten Weise in Form eines Glaubensdecretes. Der Schlußsatz des längeren Kanons heißt: „Wer behauptet, Diejenigen, welche weder von der kirchlichen und kanonischen Autorität vorschriftsmäßig geweiht, noch gesandt sind, sondern anderswoher kommen, seien legitime Verwalter des göttlichen Wortes und der Sacramente: der sei im Bann.“ Wie aber die Väter des Concils den in der Verwaltung des göttlichen Wortes zu übenden heiligen Dienst verstanden, hatten sie deutlich genug in der 5. Sitzung gezeigt. Dort werden nämlich im 1. Kap. de ref. im Interesse sowohl der anderen theologischen Disciplinen, als auch speciell der Erklärung der heiligen Schriften, eingehende Bestimmungen über die Errichtung theologischer Lehrstühle an allen Kathedralen und in den Klöstern getroffen. Alsdann fährt das Concil im 2. Kap. derselben Sitzung fort, nähere Vorschriften über die Pflicht der Predigt und Katechese zum Unterrichte des christlichen Volkes zu geben. Beachtenswerth ist der Übergang zu diesen Vorschriften; derselbe bekundet klar, daß das Concil Predigt, Katechese und theologische Lehrvorträge in den verschiedenen Lehrzweigen sammt und sonders zum heiligen Dienste des göttlichen Wortes zählt, zu dessen legitimer Verwaltung Jemand von der kirchlichen Auctorität die Sendung erhalten haben muß. „Weil aber,“ so hebt das zweite Kapitel an, „für das Gemeinwohl der Christenheit die Predigt des Evangeliums nicht weniger nothwendig ist, als die Abhaltung von Vorlesungen über solchen Gegenstand, so verordnet die heilige Synode u. s. w.“

Der Kirche ist es also nicht eingefallen, die Erforderlichkeit der kanonischen Mission bloß auf das eigentliche Predigtamt einzuschränken, sondern sie dehnt dieselbe auf jeden Unterricht aus, welcher die geoffenbarten Wahrheiten und die auf denselben fußenden Doctrinen zum Gegenstand hat. Es ist allbekannt, daß die mittelalterlichen Universitäten nur durch die päpstliche Bestätigung zu vollbürtigen Lehranstalten wurden. Nach der Stellung der Universitäten ist dieses sehr begreiflich. Schon die Errichtung theologischer Lehrstühle unterstand der kirchlichen Auctorität, um so mehr mußte dieß bei der Gradertheilung in diesen Fächern der Fall sein; denn mit der Gradertheilung war die allgemeine überall respectirte Lehrbefugniß in der Theologie verbunden. Was war also

ordnungsgemäßer, als daß diese Bevollmächtigung nur durch die Zustimmung von Seiten des höchsten kirchlichen Obern, des Papstes, erfolgen konnte! Wo die oberste Leitung der höheren Anstalten factisch der Kirche aus den Händen gewunden ward, haben dieselben selbstverständlich an kirchlicher Bedeutung verloren. Die Anstellung von Lehrern für die theologischen Lehrzweige blieb später für ihre Sprengel den Bischöfen überlassen; die Vollmacht zur Ertheilung akademischer Grade hat Rom aus guten Gründen nicht zu freigebig verliehen, besonders hinsichtlich der Anstalten, bei welchen fast aller kirchliche Einfluß auf Besetzung der Lehrstühle ausgeschlossen war. Wir wollen diesen Gegenstand nicht weiter verfolgen. Gelegenheit zu genauerer Orientirung ist im „Archiv für Kirchenrecht" geboten (Bd. 19 S. 1 f.).

Wir ziehen hieraus nur folgenden Schluß. Die Verwaltung des göttlichen Wortes oder der geoffenbarten religiösen Wahrheiten tritt in vollendetster Weise als Verkündigung der Glaubenswahrheiten auf bei der Ausübung des eigentlichen Predigtamtes; von da an gleichsam abwärts können verschiedene Stufen unterschieden werden bis zur bloß theoretischen Erörterung dessen, was den Gegenstand der heiligen Wissenschaften ausmacht. Wenn nun für dieß Letztere die Kirche auf der kanonischen Mission als nothwendigen Bedingung zu bestehen nicht unterläßt, um wie viel mehr muß sie eine solche kanonische Mission als nothwendige Bedingung festhalten, wenn es sich um denjenigen religiösen Unterricht handelt, welcher mit dem förmlichen Predigtamte dieß gemein hat, daß er in der practischen Unterweisung in den Lehren des Heils besteht? Wenn die Kirche unbedingt festhält an der kanonischen Mission, damit hinlängliche Garantie für kirchliche Lehre Denjenigen geboten werde, welche noch allenfalls leichter durch selbsteigenes Urtheil die gesunde Lehre von der ungesunden unterscheiden können; um wie viel mehr muß an der Bedingung der kanonischen Sendung festgehalten werden, wenn die Belehrung Derjenigen in Frage kommt, welche kaum auf etwas Anderes als auf Auctorität angewiesen sind? Mit anderen Worten, wenn die Kirche die Befugniß theologischer Vorlesungen von der kanonischen Sendung abhängig macht und abhängig machen muß, so darf sie noch weit weniger die Nothwendigkeit dieser Sendung fallen lassen, wenn es sich um religiösen Volksunterricht, wenn es sich um die elementare Unterweisung der Kinder in der Religion handelt. Ob das in der Kirche oder in der Schule oder unter Gottes freiem Himmel oder in Höhlen und Verstecken geschieht, das bleibt für die Sache selbst ganz gleichgiltig.

Es war darum nur ein Ausdruck uralter katholischer Überzeugung, wenn die Pfarrer einiger Diöcesen in ihren Collectivschreiben sagen: „Wir erachten uns zunächst für verpflichtet, der Staatsregierung das Recht zu bestreiten, daß sie einseitig, ohne jede Theilnahme der Kirche, zur Ertheilung des katholischen Religionsunterrichtes den Auftrag ertheilen dürfe“ [1], oder wie ein anderes Schreiben weiter ausführt [2]: „Christus hat in seiner Kirche ein Lehramt gegründet. Träger dieses Amtes, d. h. der aus demselben hervorgehenden Lehrpflicht und Lehrgewalt, sind zunächst und unmittelbar der Papst und die Bischöfe als Nachfolger der Apostel; alle Anderen aber können nur insofern an dieser amtlichen Lehrgewalt Theil nehmen, als sie von den unmittelbaren Trägern derselben ihre Sendung erhalten haben. Der Priester — trotz der Standesgnade, die er durch die Weihe auch für das Lehramt erhält — lehrt nicht aus eigener Vollmacht; er muß durch einen Willensact des Bischofs in die von Christus absteigende Kette der Glaubenslehrer eingefügt sein. Um so mehr bedarf der Laie, welcher nur als Gehilfe des Geistlichen in Ertheilung des Religionsunterrichtes aufzufassen ist, der kirchlichen Sendung. Weder das Maß seiner Kenntnisse, noch die Anstellung seitens des Staates ist der Grund einer Berechtigung, den Religionsunterricht zu ertheilen, sondern seine Eingliederung in den Organismus des von Christus gestifteten Lehramtes, und diese kann und darf nur bei solchen Lehrern vollzogen werden, welche einerseits hinreichende Kenntniß haben und andererseits durch Glauben und Sitte den Lehren und Vorschriften der Kirche entsprechen. Das ist die katholische Lehre.“

Was auf diese Weise als katholisches Bewußtsein zum Ausdruck gekommen war, wurde auch durch höhere Auctorität bestätigt. Der heilige Vater selber, an welchen in den gegenwärtigen Wirren die Priester verschiedener Diöcesen sich gewandt hatten, ließ auf seinen Entscheid nicht lange warten. Der Inhalt der wesentlichsten Punkte der erfolgten apostolischen Antwort ist nach dem „Archiv für Kirchenrecht“ Bd. 36 S. 434 folgender: „Lehrer und Lehrerinnen, welche Religionsunterricht ertheilen, müssen durch kirchliche Sendung dazu ermächtigt sein. Die missio canonica kann nur solchen Lehrern und Lehrerinnen ertheilt wer-

---

[1] Schreiben der Pfarrer aus der Diöcese Paderborn an den hochwürdigsten Bischof Dr. Martin vom 28. Juni 1876.

[2] Schreiben der Pfarrer der Diöcese Münster, August 1876.

den, welche das Versprechen geben, im Sinne und Geiste der katholischen Kirche den Religionsunterricht zu ertheilen, und die zugleich durch ihren Lebenswandel Garantie bieten, daß sie solches wirklich thun werden. Diejenigen Lehrer und Lehrerinnen, welche ohne missio canonica und wider das Verbot des Pfarrers Religionsunterricht ertheilen, sind nach vorgängiger Warnung von den heiligen Sacramenten auszuschließen."

Für jeden Katholiken ist die Sache damit abgeschlossen. Zur näheren Würdigung der scheinbaren Rechtsansprüche des Staates wollen wir diese in einer folgenden Arbeit einer kurzen Besprechung unterziehen.

A. Lehmkuhl S. J.

Die Trossachs.

Trossachs heißt eine waldige Bergschlucht von etwa einer englischen Meile Länge, zwischen den Seen Achray und Katrine, 7—8 Stunden nördlich von Glasgow. Man pflegt den Namen aber auch auf die weitere Gegend auszudehnen, welche sich zwischen dem Dorfe Callander um die Seen Vennachar, Achray, Katrine, Arklet bis an den See Lomond, den größten der schottischen Seen, erstreckt und ein buntes Netz romantischer Thäler, Bergschluchten, Hügel und Berge von zwei- bis dreitausend Fuß Höhe in sich begreift. Ihrem Charakter wie ihrer früheren Bevölkerung nach gehört diese Gegend zum gälischen Hochlande. Sie ist gleichsam die letzte Vormauer, welche dieses in das sächsische Flachland gegen Edinburgh und Glasgow hinab entsendet, trägt aber das Gepräge des Hochlandes in so ausgesprochener Weise, daß sie sogar für das beste und feinste Beispiel von Hochlandscenerie gilt und als solches wohl den Glanzpunkt des schottischen Tourismus bildet. „Sie müssen die Trossachs sehen!" hieß es immer und überall, wenn ich mich nach der schönsten und sehenswerthesten Gegend erkundigte. Tausende und aber Tausende strömen jeden Sommer dahin, gerade wie in's Berner Oberland, und machen von hier ihre Wanderfahrten über Seen und Berge. Der Landschaftsroman spinnt sich von da ununterbrochen an den Clyde, an die Hebriden und über die Grampianberge nach Aberdeen und Inverneß und ermöglicht eine Unzahl der verschiedensten

kleinen und größeren Touren. Neben diesen ist auch eine Rundtour veranstaltet, welche die Trossachs mit Glasgow und Edinburgh verbindet, und da mir diese gerade am besten paßte, so wählte ich sie und machte sie, ob klug oder unklug, an einem Tage. Da die Fahrt über 60 englische Meilen umspannt, so konnte ich mir schon denken, daß es etwas geschwind zugehen müßte, und daß mir keine Zeit bleiben würde, Einzelnes mit gehöriger Muße zu studiren. Aber ich konnte dem verführerischen Reize nicht widerstehen, einmal nach moderner Touristenart recht viel, möglichst viel an einem Tag zu sehen, und ich muß sagen, es war das überaus angenehm und lohnend.

Ein bequemer, auf Langschläfer berechneter Vormittagszug trug uns in hurtiger Eile aus dem modernisirten Edinburgh durch ein freundliches Stück Tiefland, dem Firth of Forth entlang, an dem alten Königsschloß Linlithgow vorbei, über die Schlachtfelder von Falkirk und Bannockburn dahin zu der einstigen königlichen Residenz Stirling, deren altersgraue Felsenfeste noch heute in romantischer Herrlichkeit über die flachen Ufer des Firth hereinragt, eine echt mittelalterliche Citadelle, gleich der in Edinburgh aus dem steilen Abhang eines von drei Seiten fast unnahbaren Felsens hervorwachsend, in alle Spalten hineinkletternd, über alle Spitzen und Klippen emporsteigend, den Fels mit immer engeren Kreisen von Mauern und Thurmzinnen umgürtend, oben endlich mit den majestätischen Hallen, Thürmen und Thoren eines ebenso unregelmäßigen als imposanten Palastes gekrönt. Ganz alterthümlich und phantastisch, vom nivellirenden Hauch der Neuzeit kaum berührt, ist dieses Schloß wohl das schönste Denkmal der schottischen Unabhängigkeit, um welche auf dem Flachland zwischen hier und Edinburgh die zwei bedeutendsten Schlachten geschlagen wurden. Es ruft die Zeiten der Wallace und Bruce viel lebhafter in's Gedächtniß, als es irgend eine moderne Heldenstatue vermöchte. Zugleich ist es aber auch, neben Holyrood, Linlithgow und dem Schloß von Edinburgh das merkwürdigste Denkmal der schottischen Königsgeschichte, und von Bruce herab bis auf Maria Stuart und den Prätendenten spielt es in dem Leben der meisten Könige seine romantische oder abenteuerliche Rolle. Die für mittelalterliche Kriegskunst fast uneinnehmbare Festung war Jahrhunderte lang die Stätte prunkliebender Hoflager, das herrlichste Jagdschloß in dem wildreichen Forst, der von hier fast ununterbrochen in den fernsten Norden reichte, der strategische Schlüssel zum Hochland und der Hort des Flachlandes gegen die mitunter freibeuterischen oder aufrührerischen

gälischen Clans. Wohl wegen seiner Eigenschaft als Jagdschloß oder wegen all' der vier angegebenen Rücksichten zugleich, war es der Lieblingsaufenthalt Königs Jakob V., der ob seiner Herablassung und Volksthümlichkeit der „König der Gemeinen" genannt ward und von hier aus seine abenteuerlichen Incognito-Wanderungen und Streifzüge in das angrenzende Hochland unternahm. Diese königlichen Abenteuer, durch Jahrhunderte nur in verschollenen Chronisten aufbewahrt, sind für die Gegend fast von größerer Bedeutung geworden, als irgend eines der erwähnten großen historischen Ereignisse. Denn wenn von Stirling jetzt eine Eisenbahn in das einsame Hügelland hinein zu dem stillen Alpendörflein Calander führt, so ist es wohl großentheils der Touristen wegen. Und warum pilgern die Touristen dahin? Die Gegend wird immer einsamer — die Haide zieht immer mehr über die Hügel in den Thalgrund herab, — Calander, wo einstweilen die Eisenbahn ein Ende hat, ist kaum so bedeutend als eines der kleineren Appenzeller-Dörfer und Molkenkurorte — und der Berg Ben Ledi (Gottesberg) dürfte sich mit seinen kahlen Abhängen neben der Alpen- und Felsenherrlichkeit des schweizerischen Alpsteins ziemlich dürftig ausnehmen. Ist man vollends auf dem Touristenomnibus an den vielverästeten Ausläufern des alten, melancholischen Druidensteins vorbeigerollt, so wird die Gegend so verlassen, traurig, menschenleer, farbenmatt und eintönig, daß man fast glauben möchte, ein Erz-, Ur- und patentirter Melancholiker hätte diese Rundfahrt erfunden.

Aber halt! So schlimm ist es mit der Gegend denn doch nicht. Wenn man sich auf dem Straßenplaster von Edinburgh müde gegangen und an den griechischen Colonnaden der Neustadt müde gesehen hat, da ist es ganz erlabend, durch die Gärten, Pflanzungen und Felder des gemüthlichen Tieflandes dahinzufahren, sich von alten Schlössern, Ruinen und Schlachtfeldern historisch ansäuseln zu lassen — Stirling versetzt dann vollends in mittelalterlich-romantische Stimmung hinein. Die Gegend an den Flüssen Allan und Teith, hügelig und buschig, präludirt schon einige hochländische Accorde, und eh' man sich's versieht, ist man in dieser poetischen Einsamkeit drin, wo Züge der Alpenwelt mit den blassen Farben der Haide sich mischen. Das vom Stadtgetriebe beklommene Herz athmet in der einförmigen, aber doch freien und frischen Natur fröhlich auf. Da wo wir nun mit der Natur ziemlich allein sind und an den öden Ufern des Haidesees Vennachar geneigt sein möchten, die Einsamkeit auf die Dauer etwas langweilig zu finden, tritt

die Dichtung Walter Scott's in's Mittel und bevölkert See und Hügel, Wald und Thal mit einer Fülle poetischer Gestalten. Man sollte fast meinen, die Gegend wäre eigens für sein Gedicht gemacht.

Dem ist aber nicht so. Die Gegend hat vielmehr die Dichtung eingegeben. Auf seinen poetischen Fußwanderungen kam Walter Scott aus den bestäubten Chroniken und Handschriften seiner Bücherei heraus auch einmal in diese wenig besuchte Einöde. Er erinnerte sich an die Abenteuer des „Königs der Gemeinen“. Die einsame melancholische Natur erregte seine Phantasie. Das wunderliche Gewirre von Berg, Wald und See schürzte von selbst einen dramatischen Knoten. Der alte Nationalzwist zwischen Hochland und Tiefland vollendete ihn. Eine romantische Epopöe „The Lady of the Lake“ verkündete der ganzen Welt die poetische Herrlichkeit dieser abgelegenen Thäler. Schotten, Engländer und Amerikaner pilgerten dahin. Man machte die Zugänge fahrbar, setzte Dampfboote auf die kleinen Seen und führte die Eisenbahn bis in die Wildniß hinein. Bald wird die Locomotive vielleicht die ganze Rundfahrt besorgen.

Wie die Epopöe Scotts aber zuerst diese Gegend classisch und weltberühmt gemacht hat, so gibt sie auch der Rundfahrt eine Art Einheit und literarischen Reiz.

Versetzen wir uns einen Augenblick an den See Katrine, der etwa zwei Stunden, hinter Bergen versteckt, vor uns liegt. Die Geschichte fängt mit einem Hirschen an, der, von einem Rudel Jagdhunde gehetzt, durch die unentwirrbaren Waldschluchten nach dem See hin flieht. Der Jäger, ein Unbekannter, von den Jagdgenossen getrennt, verirrt sich in dem Netze von Hügeln und Schluchten und steht an spätem Abend auf unwegsamem Felsabhang über dem See. Verzweifelt bläst er in sein Horn, dem nur fernes Echo antwortet. Endlich aber stößt ein Nachen von einer kleinen Insel mitten in der Waldesbucht des Sees. Eine Hochländerin, Namens Ellen (natürlich die schönste aller Evastöchter, die da waren, sind und sein werden), führt das Ruder, hält am Strand, entdeckt statt des erwarteten Vaters einen Fremdling, erbarmt sich nach einigem Schrecken des Verirrten und bringt ihn auf die Insel, wo er bei der alten Pflegemutter Ellens gastfreundliches Unterkommen findet. Er gibt sich für einen Ritter von Snowdoun, James Fitz-James, aus, wird ländlich bewirthet, faßt Zuneigung zu der hochländischen Maid, entdeckt aber zugleich, daß er unter Angehörige der vom Hofe verbannten, geächteten und ihm feindlichen Familie

Douglas gerathen ist. Kämpfend zwischen Liebe und Haß verbringt er die Nacht in sehr unruhigen Träumen. Am Morgen wird er auf den rechten Weg geführt. Das Lied eines alten Barden, Allan-Bane und Harfenklänge geleiten ihn an's jenseitige Ufer. Im Gespräch des alten Harfners mit Ellen enthüllt es sich, daß der Häuptling des die Gegend beherrschenden Clan Alpine, der grimmige Rodrick Dhu, nach der Hand des edlen Fräuleins strebt, das, mit ihren Angehörigen vom Hofe vertrieben, auf dieser Insel einen Zufluchtsort gefunden hat. Sie aber hat Hand und Herz bereits einem edlen Jüngling, Malcolm Graham (Graeme), geschenkt. Heimkehrend von einer siegreichen Expedition, nahen nun der Vater, Douglas, und die beiden Rivalen, unter Liederschall der einsamen Insel. Nach fröhlichem Festempfang freit Rodrick Dhu am Herdfeuer um die Hand der jungen Douglas. Abgewiesen stürzt er in rasendem Jähzorn auf den jungen Malcolm. Ein Zweikampf wird nur durch den dazwischentretenden Douglas verhütet. Der wüthende Rodrick sucht nun seinen Kummer und Zorn im Krieg zu ertränken und läßt das Aufgebot, das feurige Kreuz, an den ganzen Clan ergehen. Auf allen Bergen flackern die Feuer, aus den fernsten Schluchten eilen die Clansleute herbei. Ein Eremit und Zauberer prophezeit dem Häuptling: daß diejenige Partei gewinnen wird, welche den ersten der Feinde niedermacht. Inzwischen erscheint der geheimnißvolle Ritter von Snowdoun abermals bei Ellen und dem Barden und wirbt um sie; da sie sich aber in edler Treue als Malcolms Braut erklärt, läßt er sie nun im Frieden und gibt ihr einen Ring, den er, wie er sagt, einst von König Jakob erhalten. Er sucht sich nun, von dem Aufgebot des Clans unterrichtet, durch die Wildniß gegen Stirling durchzuschlagen, verirrt sich aber, fällt in die Hände der Hochländer und wird vor Rodrick Dhu gebracht, den er nicht kennt. Man bezeichnet ihn als Spion. Er besteht darauf, ein einfacher Jägersmann zu sein. Er erbietet sich schließlich, im Zweikampf gegen Rodrick und zwei seiner Tapfersten seine Wehrhaftigkeit zu bewähren. Hierauf erhält er Gastfreundschaft über Nacht, und am Morgen gibt ihm Rodrick selbst das Geleite aus der Schlucht bis an das Ende des Sees Vennachar. In dem lebhaften Gespräch des Gälen und Sachsen unterwegs entwickelt sich nun nach allen Seiten der Gegensatz der beiden Stämme. Fitz-James wirft dem unerkannten Rodrick eine Blutthat vor, die er einst am Königshof begangen. Rodrick entschuldigt seine Grausamkeit mit dem allgemeinen von den Lowländern am Hochland verübten Unrecht. Da Fitz-James

seiner vollen Entrüstung gegen den freibeuterischen Häuptling Luft macht, thut dieser einen schrillen Pfiff — der ganze Wald wird lebendig, hunderte von Clansleuten stehen mit blitzenden Waffen um ihren Führer und Herrn, und dieser donnert dem Sachsen zu: „Ich bin der Geschmähte! Ich bin Rodrick Dhu.“ Aber der Sachse ist ein tapferer Rittersmann, er bleibt auf seinen Behauptungen unerschütterlich bestehen. Ein Wink Rodricks entfernt die Krieger und er begleitet seinen Feind und Gastfreund (denn dieß Doppelverhältniß begründet die seltsame Wanderung) bis an die Furth Coilantogle am Ende des Sees Vennachar. Hier erfolgt der entscheidende Zweikampf. Rodrick fällt, nachdem das Glück lange geschwankt hat. Der ebenfalls verwundete König — der Ritter ist Niemand anders als Jakob V. — stößt in's Jagdhorn und wird von einem Trupp Reiter glücklich nach Stirling gebracht. Inzwischen ist Malcolm in die Hände des feindlichen Clans gefallen; Ellen, in ein Kloster gebracht und daraus entflohen, wird gefangen nach Stirling geführt. Während der schwarze Häuptling an seinen Wunden stirbt und auf der Haide durch den Trauergesang der Seinen beklagt wird, treffen sich Malcolm und Ellen am Hoflager des Königs — der Ring hilft zu schneller Erkennung und Lösung, der Ritter von Snowdoun entpuppt sich als Herrscher des Landes, er versöhnt sich mit den Douglas, und Malcolm und Ellen gelangen zu glücklicher Hochzeit.

Der geschichtlichen Anhaltspunkte dieser romanhaften Verwickelung sind nur wenige: die Thatsachen, daß Jakob bei seinen Incognitoausflügen allerlei sonderbare und tollkühne Abenteuer bestand, daß er mit den Douglas in steter Feindschaft lebte, und daß von der Grenze des Hochlandes aus viel Freibeuterei nach dem Lowland hin getrieben wurde. Die Verbindung und Ausschmückung dieser Elemente ist völlige Dichtung. Wenn die Epopöe nichtsdestoweniger in dem, der diese Gegend durchwandert, den Eindruck der Wahrheit macht, so schreibe ich dieß theilweise auf Rechnung der schönen und treuen Naturschilderung. Man freut sich, das Alles so zu finden, wie es der Dichter beschrieben hat, ja noch schöner und romantischer. Man fühlt ordentlich, wie die Dichtung aus dem Anblick der Gegend selbst hervorgegangen, wie die Verwicklung der Landschaftsbilder zur Verwicklung von Charakteren und Handlungen geworden ist. Man versöhnt sich mit dem Unerwarteten, Geheimnißvollen, fast Willkürlichen der Fiction, weil der lebensvolle Hintergrund der Handlungen aus lauter kühnen, unerwarteten Naturbildern gewoben ist. Scott hat zudem die Sitten, Gebräuche, Sagen

und das ganze Wesen der Hochländer so treu und zugleich so dichterisch gezeichnet, daß man die feine Idealisirung kaum beachtet und Charaktere, Handlungen und Reden in merkwürdigem Einklang mit der Natur des Landes findet. Fast alle kleinen Einzelheiten sind früherer Geschichte und Poesie entnommen und so kunstreich verknüpft, daß der Zauber ihrer Wirklichkeit sich einigermaßen dem Ganzen mittheilt. So vergißt man ganz die Wünschelruthe, welche die Fabel hervorgezaubert, und Wald und Haide, Berg und See bevölkern sich mit anscheinend wirklichen Gestalten.

So stellt man sich denn schon in Stirling die freudige Lösung des kleinen Dramas vor, unterwegs begegnet uns der von seinem Abenteuer heimkehrende König, am Eingange des Sees Vennachar vergegenwärtigen wir uns den spannenden Zweikampf, und das einsame Ufer des Sees entlang unterhält uns der Wortstreit der zwei seltsamen Wanderer. Gerade da ist die Gegend so still und ausgestorben, daß man sich wenigstens etwas Menschliches hineinzudenken wünscht, und da führt uns Scott den tapferen Sachsen und den wilden Gälen entgegen. Eben hat jener kampfesmuthig sein Verlangen geäußert, den rebellischen Häuptling und seine Bande vor sich zu schauen, — da gibt der Häuptling sein Signal:

„Hab' deinen Wunsch!" Ein schriller Pfiff
Hallt gellend fort von Riff zu Riff,
Scharf, wie der Regenvogel schreit
Hin durch die grüne Einsamkeit.
Und sieh' — aus Haide, Fels und Wald,
Aus jedem Busch, aus jedem Spalt
Sich Mützen heben, Schwerter blitzen,
Und Bogen, Pfeile, Lanzenspitzen,
Das Felsgeröll von Speeren starrt,
Im Farrenkraut der Bogen knarrt;
Und aus den Weiden, aus den Binsen
Streitäxte funkeln, Dolche grinsen,
Ein jeder Ginsterstrauch, gefeit,
Stellt einen Krieger kampfbereit —
Da steh'n sie auf des Führers Bann
Fünfhundert Tapf're, Mann an Mann,
Mit ihren Plaids, in voller Wehr,
Ein schlachtgerüstet Kampfesheer,
Als hätt' der Erde tiefster Schacht
Sie gähnend ausgesandt zur Schlacht.
Und schweigend harren sie in Stille
Auf ihres Häuptlings Wink und Wille,

Den Felsen gleich, die ob dem Passe
Zum Sturz bereit, in loser Masse
Dem Wand'rer drohen. Kinderhand,
Meint man, könnt' leichten Griffs sie schnellen
Kopfüber von der Felsenwand
Hinunter in des Seees Wellen —
So starren bräuend sie und lauern
Auf Unheil dort die Felsenmauern.
Stolz schaut der Führer seine Reih'n
Um des Benledi's Opferstein,
Es schweift sein Auge hin, zurück,
Es strahlt verklärt wie Siegesglück,
Durchbohrend trifft es dann den Feind:
„Meinst du noch jetzt, was du gemeint?
Das ist der Clan Alpine — siehst du,
Und, Sachse, ich bin Rodrick Dhu!"

So belebt sich der finstere Druidenberg, der See Vennachar mit seinen Weiden und Binsen, die Haide mit ihrem Farrenkraut und ihrem Ginster — kurz, die ganze Gegend, nicht so sehr mit den Scenen einer erfundenen Verwickelung, als mit den Bildern eines nunmehr verschwundenen, ganz eigenthümlichen und in seiner Eigenthümlichkeit so poetischen und anziehenden Volkslebens. Auf dem See Vennachar selbst sind zwei schöne Inselchen, welche durch ihr üppiges Grün ungemein lieblich gegen die öden Seeufer abstechen. Eines davon heißt Inch Vroin oder Illan a Vroin, die Insel der Klage. Gegen Westen hin wird das Ufer etwas freundlicher, die Matte „Lanrick Mead" soll wirklich der Sammelplatz des Clan Alpine gewesen sein. Wo aber der See aufhört, beginnt eine noch melancholischere Haide. Ein kleiner Weiler in der Mitte, Duncraggan genannt, sieht mit seinen paar moosigen Strohdächern eher wie übermooste Felsen aus, als wie eine menschliche Wohnung. Die ganze Scene ist helle Melancholie — so finster wie eine hochländische Todtenklage. Hier in einer der Hütten läßt Scott den Sohn des Angus eben an der Leiche seines Vaters trauern, als das „feurige Kreuz" ihn zum Kampfe ruft. Diese sonderbare Art von Aufgebot bestand in einem kleinen Holzkreuz, dessen Enden angebrannt und im Blute einer frischgeschlachteten Ziege gelöscht wurden. Der Häuptling sandte es durch einen Eilboten an die nächsten Hütten mit keiner weiteren Botschaft, als dem Namen des Sammelplatzes. Das Familienhaupt mußte es eben so schnell an den nächsten Weiler weiter schicken, und so ging es mit unglaublicher Raschheit durch den ganzen Clan. Jeder waffenfähige Mann mußte ihm sofort an die bezeichnete Stelle folgen.

Dem Säumigen oder Ungehorsamen drohte das blutige und angebrannte Signal mit Feuer und Schwert. Noch bei den letzten Schilderhebungen der Stuarts sammelten sich die Hochländer auf diese Weise, und man erzählt, das feurige Kreuz habe in drei Stunden die Mannschaft eines Districts von etwa zwölf Stunden Umfang zusammengebracht.

Nach Westen wird nun der schöne Berg Ben Venue sichtbar, nach Norden der Glen Finlas, ein wildes Durcheinander von Bergen und Waldschluchten, Felsen und kleinen Sturzbächen, eine rechte Räubergeschichte von Landschaft. Auf der Brigg of Turk kreuzen wir ein Wasser, das aus dem phantastischen Glen herausfließt, und kommen nun an einen neuen See:

Loch Achray. Dieser ist anfänglich, wie See Vennachar, ein Haidesee. Aber die Hügel wachsen an beiden Ufern rasch zu Bergen empor, gleich einem majestätischen einsamen Gebirge. Über dem weißen Kieselrande und den wogenden Binsen des Ufers wallen fast ringsum mit malerischer Unterbrechung Büsche und Bäume, letztere meist reiches Laubholz von bedeutender Höhe; hinter dieser lieblichen Guirlande, zwischen der der See liebäugelt, strecken bewaldete Hügel ihren dunklen Fuß als Vorgebirge in den See und bilden eine reiche Waldscenerie, über welche hinauf der vielästige Felsgrat des Ben Venue und etwas nördlich der Ben A'an, ein ungefüger Block von etwa 500 m. Höhe, ihre Steinterrassen, Blockhäuser, Bastionen, Thürme, von weichem Kräuterschmuck umrandet, in den sonnenhellen Himmel tragen. Die Wirkung ist um so magischer, als die Bewegung unseres Wagens, einige prosaische Holperigkeiten abgerechnet, sich auf die neckischen Vorgebirge überträgt, welche, bald hell und teppichartig, bald als dunkle Büsche, bald als kleine Felsbasteien, bald als langgestreckte Waldzüge sich ineinander- und auseinanderschieben, Buchten öffnen und schließen und dem Berge wie dem See beständig einen neuen Rahmen geben. Das Inselchen in dem See, eine schattige Waldeslaube, scheint eher auf der zarten Fläche zu schwimmen, als in ihrem geheimnißreichen Grund zu wurzeln, und eine sanfte Brise weht leichte Wellen um das Eiland her. Am nördlichen Ufer ist ein einsames Kirchlein und ein paar Häuser, am südlichen blinzeln einige stille Wohnungen zwischen dem Gebüsch hervor, aber halb versteckt, ohne die träumerische Einsamkeit zu stören. Das Ganze hat ungemein viel Ähnlichkeit mit einem eigentlichen Bergsee, ist aber viel weicher in Zeichnung und Colorit. Nach Westen verlieren sich die Wellenlinien der Hügel und verschmelzen sich mit denen des Berges in einem Labyrinth

von Wald, und die Felskuppe des Ben A'an scheint jede Weiterfahrt abzuschneiden. Wir halten auch gegen das Ende des See's hin an einer schattigen Waldschlucht, in deren Schooß sich plötzlich ein kastellartiges Gebäude mit vier Eckthürmen zeigt, das die herrlichste Aussicht auf den See gewährt. Vielleicht ist dieß die Wohnung eines romantischen Clanhäuptlings, dem die Jagd in dem weiten Forste gehört? Aber es ist doch etwas zu modern, — es ist eben ein Hotel, ähnlich dem in Ballachulish, wo der Tourist, aus den Träumen der Vergangenheit aufgerüttelt, sein Mittagsmahl zu nehmen und zu bezahlen hat. Dann geht es — Vogt würde sagen: mit potenzirtem Denkvermögen — weiter, und man wird von der Landschaft bald in poetische Stimmung zurückversetzt.

Unsere Omnibusse, vier an der Zahl, und mehrere Kutschen wollen wirklich das Unmögliche wagen und werfen sich in das Waldesdickicht, das uns jeden Ausweg abzusperren droht. Alle drei Minuten scheint der Pfad ein Ende zu nehmen, schlüpft aber bald rechts, bald links in ein neues Schattenthal hinein, gleitet zögernd steile Halden hinan, nimmt oben eine andere Wendung und huscht in phantastischer Schlingung an ein Felstheater, in welchem man sich allem Bisherigen entrückt glaubt. Wie aber im Roman der Hauptfaden mit neuem Reiz durch die bunten und spannenden Störungen durchblitzt und sie magisch mit sich verkettet, so hebt hier von Zeit zu Zeit der wegen seiner Nähe riesengroße Ben A'an sein Felsenhaupt aus der grünen Fluth des Laubwaldes empor, um im nächsten Augenblick schon wieder zwischen den Pfeilern eines Felsenthores oder im Zwielicht eines dunklen Haines zu entschwinden. Guirlanden von Moos und Waldblumen umkränzen die Straße, dichte Epheugewinde schlingen sich an jedem Stamm empor, zierliche Schlingpflanzen umranken das dunkle Geäder des Felsens, ambrosischer Waldeshauch duftet uns aus tausend kleinen Schluchten und Schattenplätzen entgegen. Aber die Natur verweilt nicht bei diesen artigen, bezaubernden Tändeleien. Mit Riesenfaust hat sie das Skelet zweier Berge in hundertfachem Geäste durcheinandergerückt, das bunte Gewirre mit jähen Felsthürmen, räthselhaften Schanzen, domartigen Kuppeln, sturzdrohenden Pfeilern ummauert und dann die zauberreiche Lebensfülle des Hochwaldes darüber gehaucht, daß Wachsthum und Freude aus jeder Felsspalte strotzt und Milliarden Blätter auf hohen schlanken Stämmen die Krümmungen der Schlucht durchwogen. Der Fels phantasirt in allen Stilarten, die menschliche Kunst erfunden, wächst aber

über alle Schranken der Form hinaus und zaubert aus der wildesten Verzerrung ein harmonisch schönes Ganzes. Die Lebenskraft der Pflanze ringt mit ihm auf Millionen Punkten, sucht ihn überwuchernd zu verdrängen und, wo der Raum zu eng ist, aus ragenden Säulenschäften und strömendem Laubwerk den gothischen Bogen zu schlagen, klettert wallendes Buschwerk die Mauern hinan und üppiges Moos und Gestrüppe erobern die höchsten überhängenden Zinnen. Weit und herrlich öffnet sich plötzlich eine Scenerie mit sechs, sieben Coulissen, die mit blitzendem Sonnengold und nächtlichem Waldesschatten, mit aller Gluth der Vegetation und der starren Kälte senkrechter Felswände, mit den durchsichtigen Linien eines belebten Laubrandes, mit den scharfen Kanten phantastischer Trümmer im Thale zusammenfließen. Man sucht dort einen Ausweg — aber unvermuthet dringt der Wald an die Straße vor, und da er sich wieder öffnet, vermag das Auge kaum, das vorige Bild an das neue zu knüpfen. So geht es etwa zwanzig Minuten lang — es ist eine wahre Schwelgerei in Landschaftsbildern, und wo der Wagen innehält, da hört die Pracht keineswegs auf — ein herrlicher See wogt jetzt in die wundersame Schlucht hinein, dringt silbern an den Rand des Waldes, reißt der letzten Waldcoulisse ein üppiges Boschetto als Insel ab, löst die verworrene Felssymphonie in zwei ansehnliche, romantische Gebirge auf, die von sonnigen Kuppen herab ihre weichen Äste nach dem waldigen Uferrand entsenden. Silberstreifen und dunkle Spiegelbilder verdoppeln in der klaren Fluth die Zeichnungen des Uferrandes. Der Duft des Waldes scheint sich in dem der Wogen zu baden und verklärt an die Hügel emporzuschwimmen. Rechts dämmt Ben A'an einen Felswall um den See, links steigt Ben Venue in mehreren zackigen Felsgraten rasch herab in die Wellen und droht den See zu verschließen; aber entferntere Hügelzüge erst umfangen den bläulichen Spiegel und eröffnen dem Auge nach links einen Ausweg. Und selbst hier ist des Überraschenden noch kein Ende. Ist doch schon die kleine Bucht durch mehrere Felsvorsprünge in kleinere Buchten getheilt und der Himmel selbst ist gleich einem See von den felsigzackigen und moosigweichen Vorgebirgen des Hügelkranzes umfangen. Er flieht nach oben und nach links dem See entlang, während das Auge unwillkürlich nach der Waldschlucht zurückblickt und sich fragt: Soll denn das noch immer schöner und feenhafter werden?

In diese wundersame Einsamkeit hinein zaubert uns nun Walter Scott die poetischen Gestalten des Hochlandes: den König, der in grünem Jagd=

kleide hoch oben auf dem Felsen verirrt und einsam in sein Jagdhorn stößt; den greisen Harfner, der die glorreichen Kämpfe vergangener Zeiten in seinem Herzen bewahrt und im Liede an den altersgrauen Felsen widerhallen läßt; die ritterliche Heldenmaid, die, keusch wie die jungfräuliche Natur ringsum, den lockenden Sang der Verführung von sich weist; die alte Matrone, die treu und mütterlich ihren Pflegling, die Zierde der Wildniß, beschützt und erzieht und den verirrten Jäger gastlich bewirthet; den kühnen jungen Ritter, der seine Braut nicht am prächtigen Hoflager, sondern in den Schrecken und Leiden der Verbannung sucht; den fürchterlichen Häuptling, der, rasend im Unmuth getäuschter Liebe, die Brandfackel des Krieges auf hundert Hügeln ringsum aufflackern läßt, aber mitten in seinem glühenden Zorn noch die Pflichten des Gastrechtes heilig beachtet, — endlich den ganzen Clan Alpine, der in seiner malerischen Tracht, mit dem Banner der ewiggrünen Tanne, unter dem Schall des Dudelsacks und kriegerischer Lieder den See herauf an die träumerische Insel fährt:

„Heil sei dem Häuptling, der siegreich sich nahet,
Ewiglich sprosse sein grünender Baum,
Die treue, die hehre, nie welkende Tanne,
Mild uns umschirmend, zum himmlischen Raum!
Himmel, gib ihr Thau und Kraft,
Erde, send' ihr frischen Saft!
Daß sie blühe und treibe, beständig und froh,
Während Echo vielgestalt
Uns're Lieder widerhallt.
Rodrich Vich Alpine, Dhu, ho! Jeroe!

Kein wankender Schößling ist sie, uns're Tanne,
Der im Sommer blüht, im Winter vergeht,
Sie schützt uns am treu'sten, wenn stürmend vom Berge
Der Wirbelwind trauernde Äste umweht;
Wurzelnd tief im Felsenschooß,
Trotzet sie der Windsbraut Stoß,
Treibt tiefere Wurzeln nur, freudig und froh —
Menteith, Breadalbane, singt,
Daß Wald und Fels erklingt:
Rodrich Vich Alpine, Dhu, ho! Jeroe!

Stolz hat unser Pibroch erdröhnt im Glen Fruin,
Bannochar seufzte auf unser Kriegsgeschrei,
Glen Luß und Roß-Dhu sind in rauchenden Trümmern,
Die Vesten von Loch Lomond liegen dabei,
Lange mögen Sachsenfrau'n
Trauernd ihre Leichen schau'n.

Denkt an Clan Alpine mit Furcht und mit Weh,
Lennox, Leven zittern bang,
Hören sie den Donnerklang:
Rodrich Vich Alpine, Dhu, ho! Jeroe!

Für die angrenzenden Lowländer müssen diese romantischen Gälen nachgerade keine sehr gemüthliche Nachbarschaft gewesen sein. Sie betrachteten das Lowland als eine einst ihnen gehörige Gegend und machten förmliche Raubzüge dahin, so daß noch im 17. Jahrhundert Edicte gegen sie erlassen werden mußten, die aber selten mehr Wirkung hatten, als die der spanischen Statthalter in der Lombardei gegen ihre Banditen. Denn den kühnen Freibeutern war in diesem Schluchtenlabyrinth kaum beizukommen, und als man sie einmal (1610) von allen Seiten umzingelt zu haben meinte, und von dem Umfang eines weiten Kreises auf die einsame Insel im See losging, da waren sie längst über alle Berge. Banditen scheinen sie übrigens nicht gewesen zu sein, sondern, wie Scott sie zeichnet, ein wildes Bergvolk, das zähe an seinem alten Clansystem festhielt und sich nicht in das Räderwerk einer neueren Staatsmaschine fügen wollte. In Kriegsläuften kam ihre Tapferkeit meist zu Ehren. Wann die Straße durch die Trossachs gemacht wurde, konnte ich nicht erfahren; sie wird wohl kaum über den Anfang dieses Jahrhunderts hinaufreichen. Bis dahin war es nicht möglich, über die Felsen an den See zu kommen, außer an einer Leiter aus Baumästen und Wurzeln. Jetzt fährt man, wie gesagt, per Omnibus auf einer sehr guten Straße, und am Strand ist ein allerliebster Landungsplatz, mit einer aus knorrigen Baumästen gezimmerten und von Schlingpflanzen umkränzten Gallerie, und da kommt man, wie am Crinankanal, auf ein niedliches Dampfschiffchen, das wie für eine Hochzeitsreise gemacht ist, und da kommt natürlich Walter Scott zu Ehren. Wer die Geschichte nicht genau weiß, der liest sie oder läßt sie sich erzählen. Alle Welt lebt von den anmuthigen Versen, in welche sie der Dichter gebracht hat. Da der See beinahe ein lateinisches S beschreibt, dessen Richtung von Ost nach Westen geht, so ist für neue Spannung schon gesorgt. Vorgebirge thun das Übrige, und das Theater hört nicht nur nicht auf, sondern entfaltet sich zu einer immer weiteren Bühne, in welcher Ben Venue und Ben A'an einen herrlichen Hintergrund bilden. Interessant ist, daß die Insel seit W. Scott den Namen Ellens-Insel behalten hat. Durch diesen und andere Eigennamen hat sich die Dichtung fast wie eine wirkliche Begebenheit in die Gegend eingewurzelt.

Loch Katrine heißt der vielbesungene See. Er ist etwa 10 englische Meilen lang. Am Ostende herrscht Wald und Gebüsch, am Westende Fels und Haide vor. Ein paar Jägerhäuschen abgerechnet, ist die ganze Gegend einsam und menschenleer, stiller als die Alpen im Hochgebirge. Nur das Echo antwortet dann und wann dem Rauschen des kleinen Dampfers, der sanft auf der spiegelglatten Fluth einherfährt. Rasch schließen sich hinter ihm die Bogen der von ihm aufgerührten Wellen. Es ist schon spät am Nachmittag und das vielstufige Grün der Landschaft wird inniger und voller. Da der See kaum eine Meile breit ist, so kann man nach beiden Seiten jeden Busch, jeden Fels, ja das Geäder der Felsen, und jede Schlucht in dem buschigen Hügelkranz deutlich gewahren. Wenn ich aber von Felsen rede, so stellen Sie sich keine hohen, wilden Riffe oder unnahbaren Wände vor. Mit Ausnahme der zwei genannten Berge sind die Hügel meist niedere Kegel, fast abgerundete Pyramiden, oder zusammengepreßte Kugelcalotten, deren Rücken nicht dem See entlang laufen, sondern von beiden Ufern her sich in den See erstrecken. Ihre zahlreichen Kuppen, Äste, Felsterrassen, höhlenartigen Vertiefungen, kleinen Schluchten, Sättel machen einen jeden zu einem phantastischen kleinen Gebirge. Moos und Busch aber sänftigen alle Eckigkeiten und Härten des Felsens. Man fühlt sich da weder in Staunen versetzt, noch in lustige Bergstimmung gehoben. Aber Alles ist träumerisch, überraschend und anziehend im Kleinen. Die schönste Sicht über den See erhielten wir erst am andern Ende, wo wir, ausgeschifft, wieder auf einem Omnibus ein ziemlich steiles Joch hinauffuhren. Da lag er in seiner vollen Länge zu unsern Füßen, von den widereinanderlaufenden Promontorien in vier oder fünf kleinere Seen getheilt. Das Proscenium ist eine tiefblaue Bucht, in der sich links und rechts jähe Felshänge spiegeln. Die Mittelscene ist ein Gewirre von Hügelkuppen, die sich hintereinander in den See schieben, einander seltsam unterbrechen und Himmel und See in viele Buchten theilen. Hinter dem gelbgrünen Saum der Haide strahlt der Hauptarm des See's in mildem Blau — die Hügel verstatten nicht, seine Breite zu bemessen, aber bläuliche Hügel mit den Zeichnungen eines fernen Gebirges schließen ihn da und rufen noch einmal die Trossachs, die Insel Ellens und den Ben Venue in's Gedächtniß. Da ich nachgerade kein sonderlicher Freund von süßer Melancholie bin und einen fröhlichen Jodler unbedingt einem Heimwehlied vorziehe, so wäre mir auf dem See selbst die Sache etwas zu einförmig geworden. Als ich aber

hier oben von der Bergeshöhe bei Stronachlachar auf diese Naturpracht zurückschaute, da fühlte ich mich denn doch wieder wie bezaubert. Da jauchzt und glüht Alles im Sonnenschein. Goldner Himmel, blauer See, dunkler Wald, schroffe Felsen, weiche Moosbänke, träumerische Haide, ahnungsreiche Buchten, inselartige Vorgebirge tanzen hier förmlich durcheinander und dann ruhen sie und träumen, hinter jeder der Seitencoulissen schwebt irgend ein Roman oder eine Sage heraus, Hexen und Zauberer, Elfen und Feen, Ritter und Eremiten, wilde Freibeuter und romantische Töchter des Gebirges, unheimliche Räuber und friedliche Harfner, kühne Häuptlinge und jagdlustige Clans. Wenn das Hochland das Alles nicht schon in alten Liedern und Sagen besungen hätte, so müßten dergleichen, meine ich, nothwendig in spätern Zeiten beim Anblick dieser wundersamen Gegend wach geworden sein.

Das glänzende Bild wechselt nun mit einem recht öden und wilden: ein steiler Gebirgspaß, von kahlen Felsen eingefaßt, und in dem trüben Moorgrund lagert sich ein verlassener Bergsee, Loch Arklet, hinter welchem die Kuppe des Ben Lomond baumlos und trostlos emporstarrt. Es macht einen ganz romanhaften Eindruck, oben auf der Höhe schon wieder einen See zu treffen und dazu noch einen, der mit den drei vorigen kaum einige Ähnlichkeit besitzt. Da ist nun auch richtig das Land des Rob Roy, und etwas weiter fahren wir an der gebrochenen Feste des wilden Freibeuters vorüber. Dann geht die Straße durch Fels und Gehölz in vielen Windungen einen steilen Felshang hinab. Die Wagenlenker ließen zu meiner Bewunderung und Freude in romantischem Saus und Braus und zugleich mit zuversichtlicher Geschicklichkeit die Schönheiten des Waldes an uns vorübergleiten, und als dieser sich öffnete, lag der schönste und größte der schottischen Seen in feierlicher Abendruhe vor uns: Loch Lomond.

Das ist nun im Grunde dieselbe Geschichte, wie bei Loch Katrine — der See bildet eine natürliche Bühne, Hügel und Vorgebirge die malerischen Seitencoulissen, ein ferner Hügel oder Berg den Hintergrund. Aber Alles ist hier größer angelegt. Der See ist 23 engl. Meilen lang, von 1 zu 5 Meilen breit, von 20 bis 100 Faden tief und deckt einen Flächenraum von 20,000 Acres. Der Berg Ben Lomond, der seinen breiten Fuß der Mitte des östlichen Ufers entlang reckt, steigt fast zu 3000′ Höhe [1] und macht, da der See nur 32′ über Meeresniveau liegt,

---

[1] Nach Stieler's Handatlas 2995′, nach Daniel 3192′.

und der Berg hart und steil am Ufer emporsteigt, den Eindruck eines stattlichen Gebirges. Der See trägt 30 Inseln auf seiner Fläche, zahllose Buchten und Vorgebirge an seinem Rand. Der Größe des See's entsprechend ist der Dampfer, der uns aufnimmt, von der Größe eines mittleren Rheinboots. Man kann übrigens — und das ist eben der Reiz dieser schottischen Seen — die lange Fläche nirgends übersehen. Von Inversnaid, wo wir einsteigen, dehnt sich ein Arm von etwa 4 Meilen Länge und einer Meile Breite nordwärts, ein etwas kürzerer südwärts nach Tarbet, wo er sich für das Auge zu schließen scheint. Er macht aber nur eine Krümmung, um, an Breite zunehmend, in einem weiten und vielgezackten Dreieck seine volle Herrlichkeit zu entfalten. Doch was auf der Karte ein Dreieck ist, bleibt für's Auge in jedem Moment ein schönes Oval, jetzt von Inseln umkränzt, jetzt von ihnen in viele Straßen getheilt, jetzt sich majestätisch erweiternd und dann wieder in mehrere Seearme sich verästend. Von den Trossachs kommend, hielt ich es beinahe für unmöglich, daß die Spannung, welche die Landschaft hervorruft, sich erfolgreich fortsetzen könnte. Aber am Loch Lomond wird alles Bisherige weit überboten.

Im magischen Lichte des Abends stoßen wir denn vom Lande und treiben auf den See hinaus aus einem dunklen Walde, den ein schmaler Felsenrand über das Spiegelbild der wogenden Bäume an den steilen Hügel emporträgt. Links eine Hügelkuppe an der andern. Laub und Moos glühen in der Abendsonne, tiefe Schatten trennen die durchsichtigen Contouren der einzelnen Kegel und Rücken, in der Ferne lösen sie sich in leichte ätherische Silhouetten auf, die in gelblichen, grünlichen, grauen und bläulichen Tönen in einander schweben. Kommt man näher, so wächst aus dem leicht touchirten Grund mit magischer Raschheit die feinste Baumzeichnung, phantastisches Felsgeäder, ein ganzes Album von Landschaftsstudien hervor, weidet einige Zeit das Auge und huscht dann ebenso anmuthig in seine skizzenartigen, traumhaften Umrisse zurück. Es ist weit mehr ein Werden und Vergehen, als ein Vortreten und Zurücktreten, oder als ein Kommen und Gehen. Da sich aber in der Zeit von wenigen Minuten wegen der zahllosen Menge von nahen Vorgebirgen und fernen Hügeln das wirkliche Gesichtsfeld beständig ändert, so schmilzt die sanfte Metamorphose der einzelnen Gegenstände mit den unerwarteten Änderungen der Scene in eine reizende Phantasmagorie zusammen, welche die Erwartung in der angenehmsten Weise gespannt hält. So öffnet sich bei Tarbet unerwartet ein liebliches Alpenthal mit herrlichen Matten,

das Einem Lust macht, dazubleiben und zu Fuß hinüber nach Loch Long zu pilgern; indeß ragt jenseits der Cruinn a Bheinn 500 m. hoch empor, dessen Joch steil nach dem See hin abfällt und der Einem die lohnendste Bergtour in Aussicht stellt. Doch in einem Viertelstündchen ist das Alpenthal nur noch als dunkler Schatten zwischen Hügeln angedeutet, hinter dem Cruinn a Bheinn wächst im vollen Sonnenlichte der Ben Lomond zu einem imposanten Berg empor, zwischen ihm und dem Ptarmigan lagern sich weite Alpengründe — der Weg hinauf zeichnet sich in deutlichen Windungen an zwanzig kleineren Hügelkuppen vorbei — der Bergesfürst wird immer größer und schöner; fruchtbare Thäler lagern sich zwischen die Äste seines Fußes, wilde Schluchten zwischen die Grate seines Kammes; dem silbernen Wasserfall, der eben an einem Felsen entschwunden, folgt ein anderer, der aus dunklem Waldesschooße aufblitzt. Und kaum ist diese Bergeswelt aus spannendem Scenenwechsel in voller Pracht und Majestät hervorgetreten, von Sonnenglanz umjauchzt, von dem reinen Azur des Himmels und dem tiefen Blau des Sees umströmt — da scheint der See nach Süden sich zu verschließen, und im selben Augenblick spinnen fernere Hügel einen neuen Traum an. Der See erweitert sich, verengt sich wieder. Der Wald scheint von den Hügeln herabzusteigen und schwimmt bereits als dunkle Laube auf dem See. Wie ein Traum gleitet die schattige Insel an dem weichen Luftgebilde des jenseitigen Ufers vorüber. Der See wächst plötzlich zu drei-, vier-, fünffacher Breite an, die Ufer, die wir bis jetzt mit einem Blick umspannt, entfliehen nach beiden Seiten, und nun scheint das Ende da. Aber nicht zwei oder drei, nein, zwölf bis fünfzehn Inseln liegen uns jetzt im Wege — Sommerlauben, Gärtchen, bemooste Denksteine, kleine Wälder, freundliche Weideplätze. Jeder Athemzug der Maschine ändert die Scene und schiebt ihre Bestandtheile so nahe, so deutlich, daß jeder einzelne Baumstamm erkennbar ist, mit den fernen Hügeln in buntem Traume durcheinander. Schwimmend im Golde der Abendsonne, laden uns mehrere Pfade ein, den Inselhain zu durchdringen. Ufer löst sich von Ufer, Insel von Insel sondert sich ab, gleich Märchengestalten huschen sie an uns vorüber, Goldstreifen fassen sie ein, ein glühender, letzter Blick der Sonne spielt flammend in dem Gipfel des üppigen Gezweiges, — dann sinken sie duftig, mild in die tiefblauen Arme des Sees. Doch nun erglüht die Haide des Ben Lomond in Gold und Purpur, verklärt lacht jede Hügelkuppe in den Himmel hinein, die Thäler und Mulden des Berges, sonst so arm und öd und

einsam, fluthen in einem Meer von Licht und Wonne. Nur langsam ziehen die Schatten des Abends vom Thale her an den Berg hinauf, umfloren Inseln, Schluchten, Vorgebirge, Hügel mit dem Dufte ihrer Träume. Unvergeßlich schön war der Augenblick, da nur noch die höchste Spitze des Ben Lomond im Strahl der scheidenden Sonne erglühte und dem weiten, ruhenden See seinen Abendgruß zuwinkte. Dann begann das Farbenspiel am Himmel — Gold, Purpur, Orange, Gelb, Grünlich, Blau strömte sanft nach einander über die weite Kuppel hin und ergoß sich noch milder um die schlummernden Inseln. Von den vielen schönen Abenden, die ich in Schottland genoß, war das wohl der schönste. Loch Lomond verdient seinen Namen als König der schottischen Seen.

Zu nicht geringer Steigerung des Genusses kreuzte der Dampfer fünfmal den See, die letzten zwei Mal den vielen Inseln entlang, welche mit ihren verschiedenenen Zeichnungen, ihrem üppigen Pflanzenschmuck, ihren Schloß- und Klosterruinen zugleich an die Hebriden erinnern und wieder davon verschieden sind. Die Schlösser, Villen, Kirchen und Dörfer am Ufer machen das Bild viel belebter, der Hügelkranz schließt Alles in ein trauliches Gehege. Nur der Ben Lomond ragt mit einer gewissen Majestät aus dem vorwiegend lieblichen Gemälde heraus.

Zu Balloch, einer kleinen Ortschaft am Südende des Sees, vertauschten wir das Dampfschiff mit der Eisenbahn. Hier fängt Industrie und Handel wieder an, um das Flüßchen Leven sind ausgedehnte Bleichen und von Zeit zu Zeit Fabriken. Aber die Gegend hat noch einen Nachklang des schönen Sees. Romantische Hügel und wohlbebaute Thälchen erfreuen links und rechts den Blick. In einem kleinen Halbstündchen zeigt sich der Fels von Dumbarton und hinter ihm der Clyde — es ist ungefähr 7½ Uhr Abends. Im Beginn des Dämmerscheins fahren wir nun dem Clyde entlang, ein Blick läßt uns hinaus auf die vielarmigen Buchten gleiten, wo er sich mit dem Meere vereint. Dann wird er See, Strom, Fluß und verbirgt sich endlich in dem Häusermeer von Glasgow. Der lebendige Verkehr in dem schönen Panorama hält die Aufmerksamkeit bis zum letzten Augenblick rege.

Schon hat sich die Nacht über die reizenden Ufer des Clyde gesenkt und seine letzten dämmernden Spiegelstreifen sind zwischen dunklen Hügelumrissen entschwunden. Aber in der Stadt ist noch reges Leben wie am hellen Tag. In tausend Flammen blitzt das Gas und Tausende von Menschen wogen durch die Straßen. Wir sind in der Metropole

des modernen Schottland, an seinem Berührungspunkt mit London und New-York.

Da haben Sie nun einige Bruchstücke von dem Trossachs-Ausflug. Freilich könnte je der zehnte oder zwölfte Theil dieser Bilder für einen oder mehrere Tage beschäftigen. Aber es ist ein ganz eigenthümliches Ding, das Alles an einem Tage zu sehen. Das königliche Stadtbild des modernen Athen, das Tiefland mit den Palästen der Stuarts und des gewaltigen Adels, die mittelalterliche Feste von Stirling hart an dem Schlachtfelde von Banockburn, die einsame Hügel- und Seenwelt des Hochlandes mit den Erinnerungen alter Clans und dem Zauber neuerer Dichtung, Ben Lomond und Loch Lomond, diese herrlichen Specimina eines schottischen Berges und eines schottischen See's am Ende einer ganzen Kette verschiedener kleiner Seen, dann der majestätische Clyde mit seinem Buchtennetz und seinem Weltverkehr, endlich die gasbeleuchtete Weltstadt, die noch am späten Abend mit den fernsten Welttheilen correspondirt — da war so ziemlich ein Gesammtbild des Landes in einigen Hauptzügen beisammen.

So war mir die Fahrt eine angenehme Recapitulation. Doch möchte ich nicht, daß Sie meine paar unzureichenden Skizzen als Maßstab zur Beurtheilung des Landes und Volkes nähmen. Der Ausflug war zu kurz — ich kam verhältnißmäßig mit wenig Leuten in nähere Berührung, und meine Liebhaberei für Poesie hat meine Aufmerksamkeit des Öftern von dem abgelenkt, was man heutzutage am meisten schätzt, der materiellen Seite des Lebens. Ich selbst habe gefunden, was ich wünschte — schöne Scenen der Natur, die Spuren interessanter Verhältnisse früherer Zeiten — ein Land, das, zwar nicht so schön wie die Schweiz, diese doch in manchen Eigenthümlichkeiten überflügelt, ein Land, auf dessen freiem Boden die Kirche zwischen Trümmern alter Herrlichkeit zumeist unter den Armen und Geringen ihre segensreiche Aufgabe still, bescheiden, aber treu und unverdrossen vollzieht. In den Trümmern und geretteten Baudenkmalen der Vergangenheit erhebt sie sich groß, majestätisch über Allem, was seitheriger Kunstfleiß gebaut — der Berg Gottes über den Inseln. In ihren heutigen Kirchlein ist sie noch arm, mühselig kämpfend mit Leiden und Ungemach. Aber sie lebt, wächst, verzweigt sich überallhin und bewährt überall in Werken der Barmherzigkeit die übernatürliche Lebenskraft ihrer Liebe. Dieß schöne Doppelbild des mystischen Christus hat mich nicht wenig erfreut, erwärmt, gehoben. Es trug mich von den Ufern dieser romantischen

Seen oft an die des See's Genesareth und ließ mich Den erschauen, der triumphirenden Fußes über die Wellen einhergeht. Mag der See auch stürmen — Dominus super aquas. Mit der Allmacht Gottes angethan, schwebt der Herr über den Wassern. Strahlen der Verklärung fließen von ihm, dem Ideal der Menschheit, über die tausend herrlichen Bilder der Natur; Strahlen der Hoffnung strömen von ihm, dem göttlichen Haupt der Kirche, in die Wirrsale der Völker. Nach wilder Wanderung durch Berg und Thal und See und Wald und Fels und Meer lösen sich die tausend Verwicklungen, und wir ruhen friedlich aus an seinem Tabernakel.

A. Baumgartner S. J.

Recensionen.

P. *Caroli de Smedt* S. J. **Introductio generalis ad historiam ecclesiasticam** critice tractandam. Gandavi 1876. 8⁰. 533 S.
Ejusdem **Dissertationes selectae in primam aetatem hist. eccles.** Ibid. 1876. 326 u. 100 S.

Wir beabsichtigen, in gegenwärtiger Besprechung dem deutschen Publikum Kunde von einem noch im Erscheinen begriffenen Werke zu geben, welches bereits in verschiedenen ausländischen, französischen, englischen und italienischen Zeitschriften die günstigste Aufnahme erfahren hat; es genügt, auf die Kritik des H. de l'Epinois, eines in Frankreich so geschätzten wie bekannten Historikers, in der Revue des questions historiques hinzuweisen. Die zwei vorliegenden Bände gestatten einen genügenden Einblick in den Gang und die Behandlungsweise der Kirchengeschichte, wie P. de Smedt sie zu vollenden gedenkt. Es handelt sich hier nicht um eine Kirchengeschichte im gewöhnlichen Sinne des Wortes, sondern der Verfasser will nur die schwierigeren und bedeutenderen geschichtlichen Streitfragen in einzelnen Abhandlungen erörtern. Dieser Zweck bedingt natürlich, daß der Werth und das Verdienst des Werkes nicht in einem methodischen Plane, nicht in der Ebenmäßigkeit, in der Reichhaltigkeit des Stoffes, nicht in der Einheit und Abrundung des Ganzen, mit einem Worte nicht in der eigentlichen historischen Kunst und in der Pragmatik gesucht werden darf, sondern in der guten Wahl der Streitpunkte, in der gründlichen Ausführung der Detailfragen und in der historischen Kritik. Seine Absicht ist nicht, durch eine zusammenhängende und architektonisch gegliederte Darlegung der geschichtlichen Epochen dem Leser die allgemeine Kenntniß der Kirchengeschichte zu vermitteln, das Werk setzt vielmehr diese Kenntniß voraus und richtet sich an den bereits historisch Gebildeten, um ihm Aufschluß zu geben über eine Reihe von Fragen, welche zu ihrer Klarstellung eine eingehendere polemische oder kritische Behandlung erfordern, als in gewöhnlichen Geschichtsbüchern gegeben wird und gegeben werden kann.

Der erste Band enthält, wie der Titel es anzeigt, eine Einleitung in die Kirchengeschichte. Wir finden hier die Grundsätze der Kritik und die Merkmale erörtert, nach denen die Glaubwürdigkeit der Autoren und der Documente zu beurtheilen ist, die Regeln historischer Forschung und Beweisführung. Man erhält in diesem verhältnißmäßig kurzen Theile (nur 50 S.) werthvolle

Winke und Andeutungen. Der Verfasser theilt die ganze christliche Zeit in sechs, durch charakteristische Unterschiede bezeichnete Epochen, deren beiläufige Grenzen wir durch die Jahrzahlen 312, 700, 1050, 1294, 1418 bis auf die Gegenwart bestimmen können. Für jede dieser Epochen verheißt er einen Band, wobei wir jedoch hoffen, daß er sich nicht strenge an sein Versprechen binden werde, weil sonst die letzte, die längste und reichste Periode gar zu stiefmütterlich bedacht würde.

Der Hauptwerth des einleitenden Bandes besteht in dem weitaus längsten bibliographischen Theil. Welches sind die Quellen der Geschichte, welches die hauptsächlichsten Bearbeitungen derselben? Diese Fragen stellt sich der gereifte Geschichtskenner noch mehr als der Anfänger, und P. de Smedt sucht sie im vorliegenden Bande für die ersten fünfzehn Jahrhunderte zu beantworten. Zunächst werden die eigentlichen und ursprünglichen Quellen der Kirchengeschichte, dann diejenigen gemischten, d. h. profanen und kirchlichen Inhalts, und endlich die neueren Bearbeitungen besprochen. Wir können nicht umhin, zu bemerken, daß diese nach bloß formalen Gesichtspunkten getroffene Scheidung die unbequeme Zerreißung des sachlich zusammengehörigen Stoffes in drei Rubriken bedingt. Die Unterabtheilungen der ersten Rubrik erstrecken sich auf die öffentlichen, officiellen Documente (Erlasse der Päpste, Bullarien, Conciliensammlungen, Liturgien), auf die Annalisten, Chronisten, Geschichtschreiber einzelner Länder, auf die allgemeinen und besonderen Sammelwerke dieser Quellen. Es folgen die Martyreracten, die Martyrologien, die Leben der Heiligen, die Papstkataloge und Quellen der Papstgeschichte, diejenigen der speciellen Ländergeschichte, wobei wir als besonders verdienstlich das Verzeichniß der älteren und neueren Geschichtsliteratur über die einzelnen dahin gehörigen Bisthümer hervorheben. Darauf folgt die Literatur über die mittelalterlichen Orden, über die Archäologie, die Inschriften und die Numismatik. Die kirchlich-profanen Schriften sind wieder in allgemeine und besondere Ländergeschichten gruppirt. Weit dürftiger ist der Tractat über die neue Literatur ausgefallen; wir finden darin nur die allgemeine Geschichte der Päpste und Concilien und die Patristik vertreten. Den Schluß endlich bilden zwei Abhandlungen über die Änderungen des Breviers unter Clemens VIII. und Urban VIII. und über den Liberianischen Papstkatalog.

Dieser rasche und summarische Überblick des Inhalts — denn wir haben viele kleinere Partien nicht erwähnt — dürfte genügen, den Leser von der Nützlichkeit und Brauchbarkeit dieses mit vielem Fleiße gearbeiteten Werkes zu überzeugen. Wir fügen dem Gesagten noch bei, daß P. de Smedt nicht lediglich ein trockenes Bücher- und Titelverzeichniß gibt, denn gelegentlich finden sich gar oft kleinere und mitunter sehr interessante Abhandlungen, wie über die Geschichte der Martyrologien, über die Martyreracten und Kalendarien, über die Verfasser, das Ansehen und die Ausgaben des Liber Pontificalis, über die Legenden des Breviers u. dgl. Man dürfte vielleicht in der ganzen Anlage etwas mehr Methode, eine mehr einheitliche und logische Gliederung wünschen, welche das Nachschlagen erleichtern würde. Diesem Übelstande hilft indessen ein ziemlich vollständiges Namensregister (einzelne,

z. B. Novaes, sind allerdings weggeblieben) der Autoren großentheils ab, und noch brauchbarer würde dieses Verzeichniß ausgefallen sein, wenn es zugleich Sachregister geworden wäre.

Der Geschichtsfreund findet hier ein ziemlich reiches Material (1872 Namen von Autoren sind im Register verzeichnet), um sich in der geschichtlichen Literatur, besonders der älteren, zu orientiren. Offenbar konnte es nicht in der Absicht des Verfassers liegen, nach Vollständigkeit zu streben, oder auch nur die bedeutenderen Erzeugnisse sämmtlich aufzuzählen, die in den erwähnten Zweigen noch gefunden werden können; wir halten es darum für ebenso überflüssig wie unzweckmäßig, eine Reihe von Namen, Titeln und Büchern zu erwähnen, die da oder dort noch füglich hätten eingeschoben werden können. Anders dagegen verhält sich die Sache, wenn es sich um ganze Klassen handelt, die nicht erwähnt werden. Dahin rechnen wir die neuere Literatur über die einzelnen Päpste; so gut nämlich der Verfasser die neueren Erzeugnisse über die einzelnen Bisthumsgeschichten erwähnt, ebenso gut hätten die Biographien Gregor' VII., Innocenz' III., Bonifaz' VIII. u. a. einen Platz finden sollen, aber der Verfasser begnügt sich, die Papstgeschichte jener Schriftsteller anzuführen, welche sämmtliche Päpste behandeln; und so sucht man umsonst die Namen von Hunkler, Voigt, Hurter, Tosti, Georgi. In einer Literatur der Kirchengeschichte erwartet man ferner, daß auch die Häresien vertreten seien, und zwar coordinirt mit der Papst-, Heiligen- und Ordensgeschichte; aber wir finden wieder nichts anderes, als einige griechische und lateinische Väter (Eusebius, Irenäus, Epiphanius, Hieronymus u. s. f.), qui contra omnes haereses scripserunt, und zwar eingereiht in einer ganz bescheidenen, nicht leicht findbaren Unterabtheilung; dagegen ist nichts zu treffen über die Pelagianer, Nestorianer, Eutychianer, über die Ketzereien des Mittelalters, über die Waldenser, Albigenser, Wiclefiten, Husiten. In der Literatur der einzelnen Orden vermissen wir sämmtliche Ritterorden. Wir können für diese Auslassungen keinen andern Grund finden, als daß der Verfasser in den Dissertationen eine sehr reiche, man darf in den meisten Fällen sagen, erschöpfende Literatur über den Gegenstand bietet, den er behandelt, und daher Wiederholungen vermeiden wollte. Wenn aber dieses der wirkliche Grund war, dann hätte wenigstens an den einschlägigen Stellen in der Hauptbibliographie aufmerksam gemacht werden sollen, daß das Mangelnde in dieser oder jener Dissertation nachfolgen werde, und vielleicht wäre es gerathener gewesen, diesen bibliographischen Theil nicht zuerst, sondern zuletzt zu veröffentlichen und die theoretische Einleitung in den ersten Band der Dissertationen zu verlegen. Auf diese Weise nämlich wäre praktische Erfahrung und auch Muße gewonnen worden, um vorhandene Lücken (die übrigens in Werken dieser Art fast unvermeidlich sind) herauszufinden und auszufüllen.

Jedenfalls verdient der Verfasser den Dank der Geschichtsfreunde, daß er den Gedanken zu einem Werke, dessen Nutzen und Nothwendigkeit auf der Hand liegt, gefaßt und großentheils ausgeführt hat.

Mit dem zweiten Band betritt P. de Smedt das eigentliche Feld,

auf welchem er seine Stärke und seine Kraft besitzt, nämlich dasjenige der Lösung schwieriger und kritischer Streitfragen. Man kann von den Dissertationen des P. de Smedt, sowohl von den bereits gedruckten, wie von den noch folgenden, die wir einzusehen Gelegenheit hatten, im Allgemeinen sagen, daß sie den Streitpunkt oder die Dunkelheit, um deren Aufhellung es sich handelt, klar darlegen und gut umgrenzen, daß das Material trefflich geordnet und gruppirt, die Frage nach allen Seiten erwogen und beleuchtet wird, daß die Schwierigkeiten nicht umgangen, verhüllt oder vertuscht, sondern in ihrer ganzen Schärfe bloßgelegt werden, daß endlich die Lösung derselben, wenn immer eine endgiltige Entscheidung möglich ist, den Verstand befriedigt und jedenfalls dem Leser einen vollständigen Einblick in die Sachlage gewährt.

In dem gegenwärtigen Bande, welcher den drei ersten Jahrhunderten gewidmet ist, befinden sich sieben Abhandlungen: über den Episcopat des hl. Petrus in Rom, über den Osterstreit, über den Verfasser der Philosophumena, über die Beschuldigungen dieses Verfassers gegen Papst Callistus, über den Streit zwischen dem hl. Stephan und dem hl. Cyprian hinsichtlich der Ketzertaufe, über die Bestimmung des Concils von Antiochia 269, ob dasselbe den Gebrauch des Wortes ὁμοούσιος verboten habe, und endlich über die Reihenfolge und Chronologie der römischen Päpste in den ersten drei Jahrhunderten. — Die Leser hätten es sicher mit Dank angenommen, wenn diese Abhandlungen noch um einige vermehrt worden wären, besonders über die Häretiker jener Zeiten, über die Gnostiker, die Sabellianer, Novatianer; ferner über die Arcandisciplin; selbst einige veraltete Fragen, wie diejenige über Dionys Areopagita, wären vielleicht in einem Buche dieser Art nicht außer ihrem Platze gewesen.

Die erste Abhandlung begreift zwei Theile: den Aufenthalt des hl. Petrus in Rom und die Dauer desselben. Obwohl die Frage mit großer Klarheit gestellt und gelöst ist, so glauben wir doch, die Stelle aus dem ersten Briefe des hl. Petrus, worin von Babylon die Rede ist, wäre stärker und stringenter als Beweis verwerthet worden, wenn der Verfasser die vortreffliche Arbeit von Dr. Hundhausen (Über das erste Pontificalschreiben des hl. Petrus, Mainz 1873) gekannt hätte. In der zweiten Abhandlung ist besonders der Beweis, daß Papst Victor die Asiaten nicht wirklich excommunicirt habe, mit wünschenswerther Klarheit und Kraft erbracht. In der vielbestrittenen Frage über den Verfasser der Philosophumena nimmt P. de Smedt den Standpunkt Döllingers u. A. ein, d. h. er entscheidet sich für die Autorschaft des hl. Hippolytus. Die Argumente, welche sich für diese Ansicht geltend machen, finden sich hier mit vielem Glück und in großer Vollständigkeit vorgetragen. Aber die Sache liegt eben so, daß sie nicht über den Rang einer Hypothese hinaus gefördert werden kann, denn nicht überall ist man so fest wie in Deutschland davon überzeugt, daß diese Frage absolut und endgiltig geschlichtet sei. Wir maßen uns nicht an, in dieser Sache für oder gegen zu sprechen, ein Urtheil zu fällen und eine Partei zu ergreifen. Indessen fällt es den Vertheidigern dieser Hypothese schwer, eine befriedigende Antwort

auf die Frage ihrer Gegner zu geben, wie es gekommen sei, daß der hl. Hippolytus von Alters her in der römischen Kirche so hohes Ansehen genoß, wenn er jemals ein Sektenhaupt, ein Gegenpapst gewesen, wie es der Verfasser der Philosophumena sicher war? Weiterhin zwingt diese Ansicht ihre Anhänger, zu einigen Willkürlichkeiten ihre Zuflucht zu nehmen. Da es nämlich bekannt ist, daß Hippolytus eine Abhandlung über die Häresien geschrieben hat, von der noch ein beträchtliches Fragment vorhanden ist, andererseits die Philosophumena ebenfalls eine Geschichte der Häresien enthalten, in welcher jedoch das erwähnte Fragment nicht gefunden wird, so sind die Vertheidiger der Hippolytus-These gezwungen, zu einem Deus ex machina zu greifen und zu behaupten, der hl. Hippolytus habe zwei Werke über die Häresien, ein größeres und ein kleineres, geschrieben. Das bezeugt nun allerdings der Verfasser der Philosophumena von sich selbst, daß er schon früher einen kürzeren Abriß (strictim) über die Häresien geschrieben habe, während dieses von Hippolytus durch kein Zeugniß erwiesen werden kann; wenn er aber gleichwohl zwei verfaßt hätte, so wäre jedenfalls dasjenige, aus welchem das Fragment erübrigt, das größere, die Philosophumena aber das kleinere Werk gewesen. Es wäre demnach nothwendig, wenn man gleichwohl noch an Hippolytus festhalten will, anzunehmen, er habe sogar außer diesen zwei größeren noch ein drittes Werklein gleichen Inhalts, eben jenes kleinere oben angedeutete, verfaßt. Auf der andern Seite muß auch eingeräumt werden, daß die Gegner dieser These nicht nur deßwegen keinen festen Boden unter den Füßen haben, weil sie sich nicht auf einen andern Namen als Autor mit einiger Wahrscheinlichkeit vereinigen können, sondern hauptsächlich deßwegen, weil es ihnen nicht gelingt, die Argumente für Hippolytus, welche P. de Smedt glücklicher vielleicht, als irgend ein Anderer, dargelegt hat, zu entkräften. Die Abhandlung über die Philosophumena bildet jedenfalls den Glanzpunkt dieses Bandes, zwar nicht, wie gesagt, in Beziehung auf die Festigkeit des Resultates, sondern rücksichtlich der Verwicklung und Schwierigkeit der Frage und rücksichtlich der Erudition und des Scharfsinnes, die der Autor bei ihrer Lösung an den Tag legt.

Verhältnißmäßig leichter, weil auf sicherern Beweisquellen fußend, war die nächste Abhandlung, welche sich mit der Vertheidigung des Papstes Callistus gegen die Anklagen und Verunglimpfungen des Verfassers der Philosophumena beschäftigt. Unter den übrigen Dissertationen verdient diejenige über die Ketzertaufe Erwähnung. Die Art, wie der praktische Widerstand des hl. Cyprian gegen den Papst, bei voller Anerkennung der Pflicht und Nothwendigkeit, sich der römischen Kirche unterwerfen zu müssen, erklärt wird, kann nicht fehlen, Jedermann zu befriedigen.

Der Verfasser hat in einem Anhange von 96 enggedruckten Seiten die Textstellen der heiligen Väter, auf welche er sich beruft, und die Documente überhaupt aufgenommen. Nach unserem Geschmacke hätten wir es vorgezogen, wenigstens die kürzeren Stellen eher auf der betreffenden Seite als Noten beigefügt zu sehen, um der Beschwerde des Nachschlagens überhoben zu sein. Hinsichtlich der längeren Documente hegen wir das Bedenken, ob es dem

Verfasser in den künftigen Bänden möglich sein wird, die Ebenmäßigkeit der Behandlung zu bewahren. Wenn wir nämlich sehen, daß in der Frage des hl. Cyprian fast sämmtliche dahin bezügliche Documente und Briefe in extenso aufgenommen sind, so dürften bei gleicher Behandlung künftiger Fragen, in denen das Material ja mehr und mehr sich häuft und in's Unabsehbare anwächst, nicht sechs Octavbände, sondern sechs Folianten kaum ausreichend sein. Trotz der mannigfachen, immerhin mehr formellen Ausstellungen, die wir mit unserer gewöhnlichen Offenheit auch einem Mitbruder gegenüber machen zu müssen glaubten, dürfen wir das Werk als ein ausgezeichnetes Hilfsmittel allen denen empfehlen, welche sich eingehender mit der Kirchengeschichte überhaupt beschäftigen oder über einen der von P. de Smedt behandelten Gegenstände gründlichen und sicheren Aufschluß wünschen.

R. Bauer S. J.

Die Decretale Per venerabilem von Innocenz III. und ihre Stellung im öffentlichen Rechte der Kirche. Kanonistische Studie von Dr. **Wilhelm Molitor,** Domkapitular zu Speier. gr. 8⁰. XII u. 247 S. Münster 1876. Preis: *M.* 4.

Bei der Wiedereröffnung des vaticanischen Concils werden zweifellos die Fragen vom Verhältniß der katholischen Kirche zu den Staaten eine wichtige Rolle spielen, denen schon der Syllabus von 1864 und die Vorlagen zum Concil eine bedeutende Aufmerksamkeit schenkten. Von der größten Wichtigkeit wird es sein, daß innerhalb der katholischen Kirche sich in dieser Hinsicht schon zuvor die Geister klären, damit inneren Zerwürfnissen selbst auf die Gefahr hin vorgebeugt werde, daß äußere Verfolgungen unsere Zustände denen der ersten christlichen Jahrhunderte immer ähnlicher machen. Dieser Klärung scheint uns in hervorragender Weise die vorliegende treffliche Schrift zu dienen.

Der Verfasser wurde bekanntlich vom heiligen Stuhle als Theologe zu dem Concil berufen und ist den Katholiken Deutschlands als einer der ersten Schriftsteller auf verschiedenen Gebieten bekannt. Über die Opportunitätsgründe, welche ihn bestimmten, den vorliegenden Gegenstand mit offenem Visir vor Katholiken und Nichtkatholiken zu besprechen, glauben wir, ihm selbst in ausgedehnter Weise das Wort überlassen zu sollen. Es „theilten sich," so lesen wir, „in dem Lager Jener, welche die ewigen Principien der Wahrheit und das göttliche Recht der Kirche zu vertreten haben, die Meinungen in ziemlicher Schroffheit. Von der einen Seite mahnte man nicht nur zur Vorsicht und Behutsamkeit, sondern man betonte es scharf, daß es fast ein Verrath an der guten Sache sei, vollendete Thatsachen nicht als solche anerkennen zu wollen und Schwertthiebe in die Luft zu führen, während wir bereits Fuß an Fuß mit dem andringenden Feinde zu ringen haben. Ganz nahe liegt es einer solchen Auffassung der Dinge, wenn man nur noch einen Schritt weiter geht, sich so rasch als möglich in das Unvermeidliche zu fügen und sofort nach einem erträglichen modus vivendi umzusehen. Auf der andern Seite rief man laut die Principien aus, drang auf deren ungescheute Verkündigung nicht

nur, weil sie die Wahrheit sind, sondern auch, weil wir nicht in der rechten Weise für die Folgerungen aus denselben einstehen können, wenn wir sie selbst nicht gründlich und genau genug erkannt haben. Vor Allem aber sprach man sich mit Entschiedenheit gegen jedes Compromiß aus, indem man behauptete, daß ein solches dennoch zu keinem Ziele führen und die Lage nur verschlimmern würde.

„Sicherlich ist jener erstere Standpunkt zu ehren, zumal da wir sehen, welche edlen Kräfte mannhaft und opfermuthig auf demselben kämpfen. Aber die letztere Richtung hat darum nichtsdestoweniger ihre Geltung und Berechtigung. Nach unserer Ansicht sind beide Stellungen an und für sich einseitig und nothwendig auf einander angewiesen, wenn eine große Sache würdig und schließlich mit Erfolg vertreten werden soll.

„Daß aber die Principien zu besprechen sind und daß es nicht länger genügen kann, sich lediglich auf dem praktischen Boden zu bewegen, und den leitenden Grundsätzen soviel als möglich auszuweichen, geht schon aus einer Thatsache hervor, welche, wie es scheint, gerne ignorirt wird, aber dennoch nicht geläugnet zu werden vermag. Sind es doch die Gegner selbst, welche uns von Stunde zu Stunde mehr auf diesen Boden der Principien drängen und uns nöthigen, ihnen Antwort zu stehen. Denn sie halten uns nicht nur ihre falschen Principien, mit welchen wir uns nun und nimmermehr versöhnen können und dürfen, mit siegreicher Miene vor, sondern viele derselben zeigen auch eine nicht geringe Kenntniß und ein klares Verständniß unserer Principien, welchen sie höhnisch jede und alle Berechtigung absprechen.

„So lange man uns nur die Afterprincipien vorgehalten hat, war Schweigen immerhin noch möglich; ja wir geben zu, daß es selbst bei den Commentaren, welche man durch die rücksichtslose Praxis solchen Theorien gab, in vielen Fällen von der Klugheit geboten war, zu schweigen. Wenn man uns aber die Principien, welche wir als die richtigen anerkennen müssen, wie das nunmehr zu geschehen pflegt, mit herausforderndem Hohne vor die Augen hält und uns fragt, ob wir uns wirklich dazu bekennen, so ist doch sicherlich die Zeit gekommen, Antwort zu geben.

„Man wende hier nicht ein, daß es eine Unmöglichkeit sei, die historisch gewordenen und vorübergegangenen Zustände früherer Jahrhunderte wieder zurückzuführen. Wir wissen das recht gut und sind uns der menschlichen Ohnmacht wohl bewußt, den christlichen Staat wieder herzustellen. Aber sind denn die geistigen Waffen so gering anzuschlagen, welche wir gewinnen, wenn wir zu der richtigen Erkenntniß über das Verhältniß von Staat und Kirche gelangt sind? Ist nicht schon viel gewonnen, wenn endlich einmal unsere eigenen Vorurtheile über die äußere Machtstellung der Kirche im Mittelalter gründlich beseitigt werden, und wir in dem höchsten Richteramte des Papstes etwas Anderes erkennen, als eine mehr oder weniger entschuldbare Usurpation hierarchischer Herrschergelüste? Und stellt sich nicht täglich mehr die unabweisbare Verpflichtung für uns dar, soviel an uns ist, die Wissenschaft des Völkerrechtes und des Staatsrechtes auf christlicher Grundlage zu restauriren? Wird dieß etwa mit halben Principien gelingen? Wir werden in dem Kampfe,

in welchen wir gestellt sind, die Principien unmöglich in entsprechender Weise vertheidigen können, wenn wir selber darüber noch im Unklaren sind. Wir werden nimmermehr für die Rechte der Kirche in geziemender Weise eintreten, wenn wir in Beziehung auf diese Rechte, ihren Ursprung und ihre Ausdehnung noch immer mehr oder weniger den Zeitströmungen huldigen. Wer sein Recht selber nicht gründlich kennt, ist ein schlimmer Anwalt für dasselbe" (S. IX—XI).

Das sind in der That beherzigenswerthe Worte! Sie deuten uns schon zur Genüge an, daß wir es mit einer Schrift von weit allgemeinerem Interesse zu thun haben, als der bescheidene Titel einer kanonistischen Studie über die Decretale Per venerabilem vermuthen läßt. Die Schrift ist vielmehr eine Widerlegung der beiden extremen unter Katholiken herrschenden Ansichten über Staat und Kirche, nämlich der Theorie von der bloß directiven Gewalt der Kirche über den Staat, nach welcher eine wahre juristische Unterordnung nicht stattfände; und der Theorie von der directen Gewalt, welche die weltlichen Angelegenheiten ebenso einfachhin, wie die geistlichen, der Kirche unterstellt; sie liefert somit den Beweis von der ausschließlichen Richtigkeit der Theorie von der indirecten Gewalt der Kirche in zeitlichen Dingen, nach welcher die Kirche allerdings über die weltlichen Angelegenheiten als solche von Christus keine Vollmacht erhielt, wohl aber für eben diese Angelegenheiten, insoweit dieselben zu den geistlichen Interessen in nähere Beziehung treten, von Gott mit Vollmachten ausgerüstet ist[1].

Den Inhalt des Buches glauben wir in folgende vier Theile zerlegen zu können. Zuerst wird jene Decretale Innocenz' III. (c. 13. X. Qui filii sint legitimi) nach ihrer rechtlichen Tragweite erörtert (§ 1—6). Zweitens bespricht der Verfasser verwandte Gesetze, nämlich die Decretale Novit (c. 13. X. De judiciis [2, 1]) und die Extravagante Unam sanctam (c. 1. Extrav. com. de maj. et obed. [1, 8]) in ihrem Verhältniß zu jener (§ 7). Drittens — und dieß ist wohl der Schwerpunkt des Ganzen — wird der Traditionsbeweis erbracht, daß die indirecte Gewalt der Kirche über das weltliche Gebiet stets von der Kirche geglaubt wurde (§ 8—14), und endlich viertens entwickelt der Verfasser kurz die leitenden Grundsätze über das richtige Verhältniß von Staat und Kirche (§ 15).

Folgendes war die Veranlassung der Decretale Per venerabilem. Wilhelm von Montpellier hatte im Jahre 1187 seine Gemahlin Eudoxia, die Tochter des byzantinischen Kaisers Emanuel Komnenus I., verstoßen und seitdem mit Agnes von Aragonien in unerlaubter Verbindung gelebt. Die Frucht dieser Verbindung waren unter Anderen zwei Söhne, deren Legitimation der Erzbischof von Arles im Namen des Vaters im Jahre 1202 vom Papste erbittet. Es handelt sich also um einen Act freiwilliger Gerichtsbarkeit, welchen der Papst auf weltlichem Gebiete vornehmen soll. Um die Competenz des heiligen Stuhles nachzuweisen, beruft sich der Bittsteller darauf, Wilhelm von Mont-

---

[1] Vgl. über diese drei Theorien den Artikel „Staat und Kirche" in dieser Zeitschrift 1873, Bd. IX. S. 201 ff.

pellier besitze ein Gut zu Lehen von der bischöflichen Kirche von Magelone, welche ihrerseits dieses Lehen vom heiligen Stuhle erhalte; somit stehe derselbe auch in weltlichen Dingen unter dem Papste. Indeß selbst abgesehen von diesem besonderen Verhältniß könne der Papst ja ganz allgemein zur Erlangung geistlicher Würden die Rechte legitimer Kinder ertheilen; für die niedrigeren weltlichen Zwecke müsse er also um so mehr die Vollmacht hiezu besitzen. Auch liege der Präcedenzfall vor, daß der Papst im Jahre 1201 die Kinder, welche König Philipp August von Frankreich mit der Gräfin Agnes von Meran bei Lebzeiten der verstoßenen Königin Ingeborg erzeugt, legitimirt habe.

Diese und ähnliche Gründe prüft jetzt der Papst. Den Umstand, daß Wilhelm von Montpellier unter seinen Gütern auch ein kirchliches Lehen besitze, hält er nicht für genügend zur Begründung der Competenz; denn für den vorliegenden Fall unterstehe derselbe seinem Landesherrn, in dessen Rechte der Papst nicht eingreifen wolle; von einem derartigen Eingriff sei keine Rede gewesen gegenüber der Bitte des Königs von Frankreich, da dieser in weltlichen Dingen keinem Höheren untergeben sei. Somit wird denn das Gesuch verworfen.

Eine solche Entscheidung war nun allerdings an sich kein Gesetz, denn der Papst hatte nicht als Gesetzgeber, sondern als Richter gesprochen. Aber die spätere Aufnahme derselben in die officielle Decretalensammlung gab ihr Gesetzeskraft, ähnlich wie solche den Excerpten aus römischen Juristen durch die Aufnahme in die Pandekten Justinians ertheilt ward. Die Grundsätze, welche in jener Entscheidung niedergelegt sind, müssen somit als allgemein bindend gelten, mindestens für das öffentliche Rechtsleben, obschon auch für den inneren Glauben wohl schwerlich ein Katholik sich von ihnen lossagen dürfte. Als derartigen Grundsatz erkennen wir zunächst ziemlich klar die Verwerfung einer directen Gewalt; denn falls die weltlichen Angelegenheiten ebenso wie die geistlichen der Kirche schlechthin unterständen, hätte der Papst schwerlich an Wilhelm von Montpellier die Worte gerichtet: „Von dir aber ist es bekannt, daß du Andern unterstehst. Daher dürftest du wohl, wenn dieselben nicht zustimmen, ohne Rechtsverletzung gegen sie, dich in diesem Punkte uns nicht unterwerfen können.“ Doch auch das andere Extrem, die bloß directive Gewalt, findet ihre Widerlegung darin, daß der Papst, nicht etwa auf bloß historische Rechtstitel, sondern auf die heilige Schrift sich stützend, erklärt, „er übe nicht nur im Kirchenstaate, in welchem ihm die volle weltliche Gewalt zustehe, sondern auch in andern Gegenden im Hinblick auf gewisse Verhältnisse eintretenden Falls weltliche Jurisdiction“ (certis causis inspectis, temporalem jurisdictionem casualiter exercemus). Es muß also, was heutzutage übrigens durch die 24. These des Syllabus [1] außer Zweifel ist, irgendwelche wirkliche Gewalt der Kirche in weltlichen Dingen, sei es eine directe oder eine indirecte, angenommen werden.

[1] Prop. 24 verurtheilt den Satz: „Die Kirche hat nicht die Vollmacht, Zwang anzuwenden, noch irgendwelche directe oder indirecte weltliche Gewalt.“

An diese Besprechung reiht sich eine Untersuchung über die Decretale Novit, durch welche Innocenz III. im Jahre 1204 den Krieg zwischen Frankreich und England schlichten wollte, sowie der bekannten Bulle Unam sanctam, welche Bonifaz VIII. gegen Philipp IV. von Frankreich auf der am 30. October 1302 zu Rom gehaltenen Synode erließ. Interessant ist hier (S. 100 ff.) der vom Verfasser unternommene Nachweis, daß jenes vielbesprochene instituere in den Worten: „die geistliche Gewalt hat die irdische zu instituere, und zu richten, wenn sie nicht gut ist", keineswegs mit „unterweisen" wiedergegeben werden darf; vielmehr will es der Verfasser (S. 104) mit „einweisen" übersetzen, obschon er die Ansicht von Bouix verwirft, welcher es dahin versteht, daß nach dem historischen Recht des Mittelalters der Träger der Staatsgewalt vor der kirchlichen Consecration nur ein jus ad rem und erst durch diese ein jus in re erlangt habe.

Nach Erledigung dieser Einzelfragen wendet sich der Verfasser nunmehr in allgemeinerer Weise zu den Theorien über Staat und Kirche in ihrer historischen Entfaltung. Trefflich wird (S. 138 ff.) Gosselin abgefertigt, welcher jener bloß directiven Gewalt das Wort redet, und die evident weiter gehende Praxis der Kirche, namentlich während des Mittelalters, aus dem historischen Rechte der Völker erklären will. Es freut uns der wiederholte Hinweis, daß die Quellen in den meisten Fällen auch nicht daran denken, sich auf bloß historische Rechtstitel zu stützen, daß sie vielmehr fast immer ihre Gründe für die öffentlich-rechtliche Stellung der Kirche aus der heiligen Schrift entnehmen, und namentlich aus den Worten Christi: „Was immer du binden wirst auf Erden, das soll auch gebunden sein im Himmel." Als Vertreter der richtigen Meinung erblicken wir vor Allem Bellarmin und Suarez; von ihnen ausgehend schreitet der Verfasser von Epoche zu Epoche zurück und zeigt, wie jene nur in mehr zusammenhängender wissenschaftlicher Form entwickelten, was stets die allgemeine Lehre der Kirche war; er zeigt, daß „die Lehre von der indirecten Gewalt keine Erfindung der Reformationsperiode oder des Mittelalters sei, sondern von jeher das leitende Princip der Kirche in Bezug auf Verhältniß von Staat und Kirche gewesen sei" (S. 208).

Sind uns in dieser Weise die positiven Zeugnisse der Offenbarung vorgeführt, so eröffnen uns zum Schluß die „Leitenden Grundsätze" das innere Verständniß der von Christus gewollten Rechtsordnung, einer Rechtsordnung, welche die Gegenwart freilich mit Füßen tritt. „Was die nähere oder fernere Zukunft bringen wird, bleibt dem Rathschlusse Gottes vorbehalten. Wer die Zustände der Gegenwart jener großen heiligen Gottesordnung, in welche Kirche und Staat harmonisch eingegliedert sind, vorzieht, mit dem vermögen wir nicht zu streiten. Wem das bis an die Zähne bewaffnete, Tag und Nacht sich auf den Krieg rüstende, von den geheimen Gesellschaften gegängelte, von den Socialisten unterwühlte Europa besser behagt, als eine christliche Republik, welche einen obersten internationalen Gerichtshof besitzt, der zugleich das Recht des ärmsten Unterthanen wahrt und der gleißenden Ungerechtigkeit die Larve vom Gesicht zieht, mag zusehen, welche Früchte solche Vorurtheile bringen.

„Die Kirche wird stets bestehen als Heilsanstalt für den Einzelnen, und

das kann uns genügen. Daß sie ihre secundäre, die sociale, Aufgabe unter solchen Verhältnissen nicht zu lösen vermag, ist klar; ebenso aber auch, daß davon, welche Stellung die Kirche in Zukunft dem Staate gegenüber einnehmen wird, das Wohl und Wehe des letzteren und die Geschicke der Nachkommen abhängen" (S. 241, 242).

Dann wird die Kirche ihre rechtmäßige Stellung im öffentlichen Leben der Völker zurückerobern, wenn die öffentliche Meinung den Umfang der kirchlichen Rechte und die sociale Bedeutung der Kirche wieder versteht und für sie eintritt. Daß dieß geschehe, zum Mindesten unter den Katholiken, dazu wird die vorliegende, ebenso gemäßigte als muthige Schrift nicht Weniges beitragen. Denn, um mit dem Grafen de Mun zu sprechen: „Es ist durchaus irrig, die Verkündigung dieses Rechtes einer überwältigenden Majorität gegenüber als einen fruchtlosen Protest zu betrachten. Der Protest verhallt nicht ungehört ... Der Unmuth, mit welchem die Gegner dieses Rechtes solche Proteste hören, bezeugt schon genugsam, daß ihnen die ganze Kraft eines bestehenden Rechtes zu Grunde liegt."

L. v. Hammerstein S. J.

Miscellen.

Inhalt der von Jesuiten herausgegebenen Zeitschriften. (Vgl. S. 233.)

La Civiltà cattolica. Heft 640 (17. Februar): Breve del S. P. Pio IX alla Società della gioventù cattolica italiana. — La discussione parlamentare della lege sopra gli abusi del clero. — Della conoscenza sensitiva. — Esame critico della storia del conflitto fra la religione e la scienza di Guglielmo Drapper. (Fortsetzung.) — Le vittime occulte della rivoluzione d'Italia. — Recensionen, archäologische Notizen, Freimaurerisches und politische Nachrichten aus Italien, Frankreich und England.

Heft 641 (3. März): Di alcune censure contro il Giornalismo cattolico. — Dimostrazione della esistenza di Dio dal sesto periodo cosmico. (Fortsetzung.) — Di due cagioni impellenti dei liberali ad opprimere colle loro leggi la chiesa. — Le Gemelle africane. (Fortsetzung.) — Recensionen, Freimaurerisches und politische Nachrichten aus Rom, Italien, Belgien und Preussen.

Études religieuses etc. Février. L'intégrité des Évangiles en face de la critique. Fin. (P. Corluy.) — Le Monisme. II. L'athéisme scientifique. (P. de Bonniot.) — Conciles et Synodes çatholiques. Synodes protestants. (P. Desjardins.) — Christophe de Beaumont. Suite. (P. Régnault.) — L'enseignement des universités catholiques sur le mariage. (P. Marquigny.) — A travers la Revue des deux mondes. — Bibliographie. — Varia. — Chronique. Les universités catholiques. (P. Deschevrens.)

The Month etc. March. Evolution and Involution. (Rev. J. Rickaby.) — A Saint in Algeria. II. (Lady Herbert.) — Highways and Bywais. Ch. IV. In Tirol: Among the Dolomites. (H. Bedford Esq.) — The Notary's Daughter. (Fortsetzung. Lady G. Fullerton.) — Charles V at Yuste. (C. Robinson.) — The Greek Revolution. III. The Presidency of Maurocordato. (Rev. J. G. Macleod.) — Religion and Heroism. II. — Recensionen. — Bemerkungen über Tagesereignisse.

Die Katholischen Missionen. Unter Mitwirkung einiger Priester der Gesellschaft Jesu herausgegeben von F. J. Hutter. März. Aus dem Leben eines Paria-Missionärs des 17. Jahrhunderts. (Schluß.) — Senegambien. I. Allgemeiner Überblick über die westafrikanischen Missionen. II. Land und Leute. — Die Insel Ramseran. — Eine neue Mission auf den Falklandsinseln. — Nachrichten aus China (Kiangnan und Hupe), Birmanien (Südliches und Östliches Vikariat), Ostindien (Madura) und von den Seychellen. — Miscellen. — 1 Karte und 9 Illustrationen.

Belletristisches. I. Poesie. Unter den tausendmal tausend deutschen Frühlingsklängen gibt es ein kleines Lied, das in seiner treuherzigen Einfalt so recht den Gedanken ausdrückt, den die folgenden Blätter dem Leser nahebringen möchten. Das Liedlein aber sagt:

„Die schwarzen Raben fliegen
Hoch um den alten Thurm,
Im Eichenforste brauset
Mit Macht der Wintersturm.

Ein Glöcklein hat geläutet
Tief unten an dem Grund,
Das ward am Thurm den Raben,
Im Wald den Stürmen kund.

Nun laß die Raben fliegen,
Laß brausen nur den Wald,
Mit Rosen und mit Schwänen
Kommt nun der Frühling bald."

Auch draußen im deutschen Vaterlande braust seit einiger Zeit ein solcher Sturm, daß es wohl zweifelhaft geworden, ob er uns den Winter bringen oder einen neuen Frühling wecken soll. Wir glauben und hoffen das Letztere. Abgesehen von der ungeahnt rasch und lebenskräftig aufgeblühten Tagespresse, der Gründung und dem Gedeihen von drei größeren illustrirten Zeitschriften katholischer Richtung hat die gegenwärtig obwaltende Geistesströmung auch auf dem Gebiete der eigentlichen Poesie manche selbstständige und nicht zu verachtende Versuche hervorgerufen. Wir sehen hier vollständig ab von den allseitig bekannten und gerühmten Leistungen älterer Meister, wie jene von Molitor, E. Ringseis, der jüngst verstorbenen L. Hensel, Alf. Muth u. s. w., und möchten bloß einen kurzen Überblick über unbekanntere Erscheinungen der letzten Jahre geben. Und auch hier erheben wir keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Mehrere neue Publicationen katholischer Poesie liegen uns nicht vor, und doch müssen gerade sie nach den uns anderweitig bekannten Proben des Guten und Vortrefflichen Manches enthalten. Aber selbst das wenige uns zu Gebote stehende Material wird genügen, uns die Überzeugung gewinnen zu helfen, daß es sich allenthalben zu regen beginnt im katholischen Dichtergarten. Und wenn es auch erst vereinsamt und schüchtern anhebt, es ist doch immer ein Zeichen jungen Frühlingslebens, und nach den Schneeglöckchen werden die Rosen und Lilien blühen.

Einen frischen Anemonenstrauß brachte uns bereits das Jahr 1874 in den **„Jugendgrüßen"** [1]. Blickt auch bisweilen noch manche braune Knospe und ein winterkrankes Laub zwischen den Blumen hervor, so stört das den angenehmen Gesammteindruck der „Jugendgrüße" keineswegs, sondern trägt

---

[1] Jugendgrüße. Lieder und Gedichte zur Feier des 25jährigen Bestehens des bischöfl. Collegiums Ludgerianum zu Münster. Münster, Niemann, 1874.

dazu bei, den Leser beständig die eigenste Natur dieser Gedichtsammlung würdigen zu lassen. Übrigens verrathen einige der mitgetheilten Lieder und Balladen ein wahres Talent in den ungenannten jugendlichen Verfassern, und durchgehends verdient die äußere Form einen rühmlichen Beifall. Die „Jugendgrüße" sind außerdem auch ein treffliches Zeugniß für das rege Studienleben und die einsichtsvolle Leitung der bischöflichen Anstalt, in deren Mauern diese Lieder entstanden. Und solchen Anstalten, solchen Lehrern wird der lächerliche Vorwurf gemacht, als vernachlässigten sie die Beförderung vaterländischer Literatur, als entfremdeten sie das Herz des Schülers dem angestammten Vaterlande und seiner wissenschaftlichen Größe!

In den Liedern der „Jugendgrüße" begegneten wir kaum einem Echo des draußen wüthenden Kampfes. Um so stärker trat diese polemische Seite der Poesie in dem Dichterprotest hervor, den L. v. Heemstede in demselben Jahre unter dem Titel **„Für Rom"** [1] erließ. Der Werth der gebotenen Gedichte verschiedenster Form, aber meist religiös-politischen Inhalts, ist natürlich verschieden. Unter manchem Bedeutenden, Bleibenden findet sich Mangelhaftes und Ephemeres, jedenfalls aber kann das ganze Büchlein sich keck mit dem Scherenberg'schen Pamphlet „Wider Rom" messen, und jedem Unparteiischen kann es keinen Augenblick zweifelhaft sein, daß in diesem poetischen Kriegszuge die Wahrheit einen glänzenden Sieg errungen hat. Im Allgemeinen aber gedeiht in solchem Parteigetriebe und directem Tendenzwesen die wahre Poesie nur kümmerlich. Das hat unseres Ermessens Otto v. Schaching in seinen **„Blumen und Disteln"** [2] erfahren, in denen sich neben einigen recht trefflichen Epigrammen doch auch wieder andere finden, in denen die Wucht des oft nicht allzu feinen Ausdrucks die poetische Spitze ersetzen soll. Die Grobheit wollen wir dem Feinde lassen, sie dient weder der Kunst, noch der Wahrheit; ein Streitgedicht kann nur dann etwas nützen, wenn es Herz, Verstand und Heiterkeit des Lesers auf seiner Seite hat. Sonst ist ein stillgesprochenes Ave Maria heilsamer, als ein bissiges Wort. Glücklicher als in seinen religiös-politischen Gedichten war übrigens der Verfasser in seinem lyrisch-epischen Cyclus **„Immergrün"** [3] gewesen. Dort führte er uns das an dichterischen Momenten so reiche Mutterleben von der Geburt des ersten Kindes bis zum Abschied des Jünglings vom frisch aufgeworfenen Grabeshügel der Mutter in einer Reihe der lieblichsten Miniaturbilder vor. Die Wahl der Motive war trefflich, ihre Aufeinanderfolge voll Wechsel, in einzelnen freilich blieb die sinnigste Poesie mehr angedeutet, als daß sie ausgedrückt wurde. Das ganze Büchlein aber kann nur einen guten Eindruck machen, und regt hoffentlich noch manchen Versuch an, den poetischen

---

[1] Für Rom. Streit- und Weiheklänge deutscher Dichter. Herausgegeben von L. v. Heemstede. Aachen, L. Tege, 1874.

[2] Blumen und Disteln. Religiös-politische Gedichte für die Gegenwart von Otto v. Schaching. Kempten, Kösel, 1875.

[3] Immergrün. Ein Cyclus lyrisch-epischer Gedichte für Deutschlands Mütter, von Otto v. Schaching. Eichstätt, Krüll, 1873.

Schatz, der kaum beachtet in dem Schooß eines christlichen Familienlebens verborgen ruht, zu Gunsten des deutschen Volkes zu heben. Solche Poesie kann wirklich veredelnd wirken, indem sie das gewöhnliche Leben der Liebe, des Opfers und der Pflicht, wie es sich im Mutterherzen gleichsam verkörpert, mit dem Glanze der Dichtung verklärt und es erscheinen läßt in dem höheren Lichte der gottgeheiligten Bestimmung der Familie. Gerade dieser reiche Schacht sollte noch immer mehr vom katholischen Dichter ausgebeutet und dem Volksbewußtsein nahe gehalten werden, denn eine Nation, der noch in der Familie ihre Poesie blüht, ist eine frische, gesunde, lebenskräftige Nation, für deren nächste Zukunft so leicht nichts zu fürchten steht.

Das „Immergrün" mit seinen schönen Liedern von der Mutter und dem Mutterherzen erinnert uns an eines der herrlichsten Gedichte aus der obengenannten Sammlung „Für Rom". „Drei Herzen in Einem" von Dr. Debey verräth uns einen Dichter von Gottes Gnaden, ganz und wahr, wie er sein soll. Dr. Debey ist nichtsdestoweniger unseres Wissens nur ein einziges Mal mit seinen Arbeiten an die Öffentlichkeit getreten und zwar anonym in dem hochpoetischen, eben so gedankentiefen, als formvollendeten **„Singspiel zur heiligen Weihnacht"** [1]. Das Büchlein ist wenig oder kaum bekannt, vielleicht gar vergessen, und ein bloßer Zufall brachte es unlängst in unsere Hände. Aber wer es liest, muß staunen ob der ungeahnten Zartheit, der originellen Größe, dem dogmatisch reichen Inhalt und der vollen reinen Sprache, die in diesem Singspiele geboten werden. Eine Analyse des Stückes zu geben, liegt außer dem Rahmen dieser Besprechung, aber wir können nicht umhin, als Probe der Form und Auffassungsweise Debey's ein Lied mitzutheilen, das, auf's Gerathewohl herausgenommen, ein Urtheil über Dichter und Dichtung ermöglicht.

Die Kinder aus Bethlehem haben dem Jesuskinde einen Kranz von Rosen zum Geschenk gebracht. Das Kindlein schaut seine Mutter an, und diese vernimmt geheimnißvoll diese Worte:

„Reich' die Knospen mir der Rosen,
Die noch zarten, dornenlosen,
Leg' sie um die Stirne mein,
Und aus ihnen drei erwähle.
Bis ich dreißig Jahre zähle,
Laß sie ruh'n im Herzen dein.

Wirst, o Mutter, dann ergründen,
Was die Kindlein da verkünden
Von der Königskrone mein.
Wirst dann schau'n die Königsbinde,
Wunderbarliches Gewinde
Um das Haupt des Sohnes dein.

Wenn die erste blüht, die zarte
Knospe, die dein Herz bewahrte,
Wacht das Volk vom Schlummer auf.
Und des Königs Herold schreitet,
Der die Wege ihm bereitet,
Vor ihm her im Siegeslauf.

Bei der Mittagssonne Glühen
Wird die zweite dir erblühen,
Wenn das Maß der Ernte voll.
Laub und Dorn sind dann gereifet,
Schmerzlich wird die Hand gestreifet,
Die die Rosen pflegen soll.

---

[1] Ein Singspiel zur heiligen Weihnacht. Aachen, Benrath und Vogelsang, 1860.

Aber wenn die dritte pranget,
Mutter, dir das Herz erbanget
Und der Seele tiefster Grund.
Halt' im Herzen diese Worte,
Bis zur Stunde, bis zum Orte,
Da ihr wahrer Sinn wird kund.

Wo nicht heiß die Sonne glühet,
Wo die Rose nicht verblühet,
Reift nicht Frucht, nicht Rosensaat.
Wenn die Lieb' nicht Opfer bringet,
Wenn die Lieb' im Schmerz nicht ringet,
Liebe nicht die Liebe hat!" (S. 35 f.)

Das ist kräftige, schöne Poesie, eine Sprache, die an die besten Stanzen religiöser Dichtung, bisweilen sogar an Brentano's Vierzeilen in den Romanzen vom Rosenkranze erinnert. Sollte ein Dichter, der uns ein solches Singspiel geschrieben, keine anderen Schätze in seiner Mappe vorräthig haben? Er gebe sie nur ohne Zagen, denn wahre Kunst dringt immer durch trotz aller schlechten Zeit, und für solche Poesie bewahrt noch Jeder ein empfängliches Gemüth und liebevolles Verständniß. Es würde uns zur größten Freude gereichen, durch diese Zeilen auf den uns völlig unbekannten Dichter in weiteren Kreisen aufmerksam zu machen, und ihn selbst vielleicht zu bewegen, in Zukunft nicht allzu karg mit den Spenden seiner Muse zu sein.

Eine andere gewaltige, um nicht zu sagen überwältigende und verblüffende Erscheinung ist die **„Neue Welt-Epoche"** von Ernst vom Berge[1]. Wir haben es hier mit keinem Dichter im gewöhnlichen Sinne zu thun. Davon überzeugt uns gleich das Vorwort und dann später die Nachschrift, beide in einer derben, fast groben Prosa geschrieben. In ihnen erklärt der pseudonyme Verfasser, daß er die Mitwelt im Großen und Ganzen verachte und sich höchstens um das kleine Häuflein derer bekümmere, die noch ein anderes Ziel ihres Strebens als Geld und Sinnengenuß kennen. Zu Gunsten der Gedichte, des Dichters und der edlen Sache, die beide vertreten, hätten wir Vor- und Nachwort einfachhin umgeschrieben gewünscht. Sie nehmen gleich gegen sich ein, und das ist Schade. Der Dichter erklärt freilich, es sei ihm nicht um einen Namen in der Welt zu thun, und das glauben wir ihm gerne, aber er will doch wenigstens nützen, und deßhalb wollen wir trotz seiner Gleichgiltigkeit gegen jede Kritik mit einem freien Worte über seine Gedichte nicht zurückhalten. Wer sich durch das polterhafte Auftreten des poetischen Sonderlings nicht stören läßt, wer durch die prosaische „Orientirung" vordringt zum Dichter, der steht erstaunt und unschlüssig vor der großartigen Freskomalerei, der titanischen Gedankenkühnheit, bisweilen auch der reckenhaften Ungeschlachtheit, mit welchen diese Lieder die neue Weltepoche ankünden. Bald aber ermüdet der Geist unter der Wucht des Inhalts und dem Donnerhall des Ausdrucks; er fühlt sich einsam, fast unheimlich in Gegenwart der Gestaltungen des Dichters. Die Empfindung, welche sich beim Lesen dieser poetischen Betrachtungen der Seele aufzwingt, läßt sich einzig mit dem Gefühle vergleichen, das einen verirrten Wanderer mitten in öder Gebirgsgegend beschleicht, wo kein Menschenmund ihn grüßt, keine Blume,

---

[1] Neue Welt-Epoche. Gedichte von Ernst vom Berge. Freiburg in der Schweiz, Rody, 1875.

kein Vogel ihn erfreut, und unabsehbar nur der Anblick phantastischer Felsenriffe, gähnender Schluchten, verworren dahinbrausender Gebirgsbäche und gewitterschwarzer Wolken das beengte Gemüth zu erdrücken droht.

„Auf eines Riesenberges Spitze
Sitzt einsam finster ein Gigant,
Beschauend mit dem Riesenblicke
Das Treiben sich in jedem Land.
Es hat auf seinem Angesichte
Gelagert sich ein tiefer Groll,
In seinem Busen schlägt gewaltig
Ein großes Herz, des Grames voll.

Die schwarze Pracht der stolzen Locken
Um seines Hauptes Majestät
Hat aufgewühlt der Geist des Sturmes,
Der kühne herrliche Prophet.
Der Adlerblick im edlen Auge
Verräth den königlichen Geist,
Den fort der wolkenschwere Himmel
Zu ernster, tiefer Trauer reißt.“ . . . (S. 13.)

Von dieser Höhe, in diesem prophetischen Tone ergehen nun die gewaltigsten Strafreden, Klagelieder, Bußpredigten u. s. w. in die öde Felsenwildniß. „Zeit und Ewigkeit“ — „Der Menschengeist“ — „Kampf und Sieg“ sind die drei Hauptgruppen, unter denen der Dichter seine Betrachtungen über die höchsten Fragen der Menschheit, der Religion und Geschichte, der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft vorführt. Auf heitere, stille und wohlthuende Bilder aber muß der Leser nothwendig verzichten. Denn:

„Nie sah von Allem, was ich da gezaubert,
Ich je ein blasses Lächeln niederschweben.
Mir ward ein Geist, der finster und gewaltig
Hinwandelt einsam durch das Menschenleben;
Mir ward ein Geist, der, wie auf Felsenblöcken
Gewaltig thronend und gigantisch ragend,
Vergebens forscht nach einer Riesenseele,
Zu ihrer Liebe sein Geheimniß tragend.“ . . . (S. 12.)

Wohl gibt der Dichter den Text zu einem „Liede, beim Weltuntergang zu pfeifen“.

„Reißt, ihr Himmel, stürzt, ihr Sterne!
Denn die Stunde ist gekommen,
Daß die Welt, der Zeit entnommen,
Kennen ihren Richter lerne.

Lösche, Sonne, deine Gluthen!
Denn dem menschlichen Geschlechte
Weist zur Richtstatt Gottes Rechte
Nun den Weg mit Schreckensruthen.“ . . . (S. 63.)

Ein andermal zieht er höhnisch das Facit der modernen Cultur:

„Und nun? Durch alle Welten bist du hingejagt,
Bei sämmtlichen Geschlechtern hast du angefragt,
Durchsprungen hast du alle Zeiten, die gewesen,
Geahnt die andern, die der Erde noch erlesen;
Und mit Gewalt, bis zu dem Grunde deiner Brust,
Hast du gesogen jede Art der Erdenlust.

Und nun? O Mensch, mit deinem ungeheuren Geist,
Der Alles mißt und wägt und Alles an sich reißt;
O Mensch, o Mensch, mit unermeßlichen Gedanken,
Besiegend jedes Hemmniß, brechend alle Schranken;
O Mensch, o Mensch, wir möchten gerne einmal ruh'n:
Das Endergebniß sag' von allem deinem Thun!" (S. 81.)

Ernst vom Berge, oder wie er auch mit seinem wirklichen Namen heißen möge, ist ein großartig angelegter Geist, voll Begeisterung für das Große und Edle, voll Phantasie und Gefühl, er hat Alles, was zu einem epochemachenden Dichter gehört — er wäre ein Genie, wenn ihm das Wesentlichste dazu nicht abginge: durchsichtige Klarheit des Gedankens und weise Selbstbeschränkung in der Ausführung. Sein Pathos wird oft zur Rhetorik, seine Gedankenkraft zum Wortschwall, und, um es mit Einem Worte zu sagen, streift die Genialität bisweilen an jene finstere Verzweiflung und krankhafte Melancholie, welche in seinem „Dichteruntergang" einen so beängstigenden Ausdruck finden, daß sie uns thatsächlich an das Unglück Hölderlins erinnern. Wir bedauern aufrichtig die ästhetische Verirrung des Dichters, etwas mehr Selbstbeherrschung, Ruhe und Menschlichkeit könnte seine in's Formlose sich verlierende Kraft zu einer großartigen Künstlernatur entfalten, der katholischen Dichtung einen gewaltigen Vertreter und dem jetzt mit Achselzucken betrachteten Manne den Namen eines christlichen Sängers gewinnen. Sollte denn kein Freund sich finden, der mit Liebe und Verständniß den weltscheuen Sonderling auf die Fehler seiner Muse aufmerksam machen und durch einen Hinweis auf das erhabene Ziel die besseren Kräfte dieses edlen Herzens zu schönerem Schaffen entflammen könnte?

Wir athmen wieder leichter auf, wenn wir von den Nebelhöhen der Schweizerberge, von der Zwiesprach mit dem düsteren Berggeist hinabsteigen an den heiteren Rhein und dort den schlichten Liedern lauschen, die uns Jak. Schäfer in seinen **Gedichten** [1] singt. Dichter und Gedichte sind für den katholischen Leser keineswegs Fremdlinge. Die „Alte und Neue Welt" hat bereits seit mehreren Jahren Beiträge von J. Schäfer gebracht, und somit brauchen wir nicht viele Worte zu verlieren, um die vorliegende Sammlung zu kennzeichnen. Was zu dem schon früher Bekannten hinzugekommen ist, trägt vollständig denselben Charakter, dieselbe schlichte Erzählungsform und treue, einfache Lebensauffassung. In seinem frommen, kerngesunden Herzen,

[1] Gedichte, von Jak. Schäfer. Crefeld, Klein, 1876.

frei von aller Kraftüberhebung sowohl als sentimentalen Weichlichkeit, läßt der Dichter die bunten Accorde und Disharmonien des Lebens poetisch versöhnt widerklingen. Daher bildet denn auch eine männliche Trauer über das Weh des Vaterlandes und der Kirche den Grundton der lyrischen Zeitgedichte.

Die hervorragende Seite des Schäfer'schen Talentes ist die dichterische Erzählung, die religiöse Legende oder die fromme Anekdote. Für die Kinderwelt dürfte der Verfasser gar leicht ein lieber Freund werden, denn sein Bestreben geht fühlbar darauf hin, Vieles und Neues zu erzählen und den Hauptnachdruck mehr auf den sachlichen Inhalt als auf die poetische Form zu legen. Wir bezweifeln nicht, daß ein eingehendes Studium, besonders der volksthümlichen Literatur des Mittelalters, unserem Dichter immer mehr jene künstlerische Ruhe, malende Kürze und einfache Innigkeit geben wird, welche gerade der schlichten frommen Erzählung ihre eigenste Zierde und ihren bleibenden Werth verleiht. Es genügt nicht, einen poetischen Stoff gefunden und ihn in Reimen erzählt zu haben; die Kunst des Dichters besteht in der geistreichen Gruppirung, der gemüthvollen Fassung und einheitlichen Durchführung des Gegenstandes. Das fehlt besonders in der neueren Legendendichtung, die sonst leicht durch ein falsches Anlehnen an Herders Manier zu einer kalten rhythmisirten Prosa wird, ein Fehler, von dem auch die sonst fleißig gearbeiteten Legenden L. J. Lauff's, **„Rosen und Lilien“** [1], nicht ganz frei sind.

Im Ganzen darf man wohl behaupten, daß mit wenigen rühmlichen Ausnahmen in unserer neueren katholischen Dichtung der künstlerischen Form noch lange nicht jene liebevolle Aufmerksamkeit zugewendet wird, welche erheischt wird, und welche im Angesicht der liberalen Gegner und besonders im Namen der Kunst jeder Kritiker zu fordern das Recht hat. Aber auch das wird mit Ausdauer und Gottes Segen sich einst noch geben, und wir sagen mit Zuversicht:

„Laß nur die Raben fliegen,
Laß brausen nur den Wald —
Mit Rosen und mit Schwänen
Kommt doch der Frühling bald.“

W. K.

Ein protestantisches Urtheil über die katholische Kirche bringt ein zu Oakland in Californien erscheinendes Blatt, The News, aus einer von „Rev.“ Hamilton in einer Kirche der Unabhängigen Presbyterianer gehaltenen Predigt. Es lautet nach dem „Wahrheitsfreund“ vom 6. December 1876 folgendermaßen:

„Wir sind gezwungen, einzugestehen, daß die alte Mutterkirche eine erstaunliche Lebensfähigkeit bekundet; über die Hälfte der Christenheit kniet noch vor ihren Altären; das gewöhnliche Volk hängt an ihrem Mantel. Durch die ärgsten Stürme, die unsere protestantischen Kirchen öde und leer

[1] Rosen und Lilien, von L. J. Lauff. Aachen, Creutzer.

lassen, drängt dieses Volk zu allen Tageszeiten zum Gottesdienste sich in die Kirche. Wo immer einige ihrer Kinder sich niederlassen, da entsteht sofort ein mit dem Kreuze geschmücktes Gotteshaus. Sie geht bei dem Bau weise zu Werke, richtet sich nach den Bedürfnissen ihrer Kinder und trägt erst dann den Ansprüchen der Architektur Rechnung, wenn der Reichthum einer Gemeinde solches bestreiten kann und fordert. Und die Kinder dieser Kirche zahlen für ihre Gotteshäuser. Ihre Missionäre drängen sich auch in alle heidnischen Länder, und unter den zahlreichen Bevölkerungen von Indien und China können sie als Frucht ihrer Arbeit den Protestanten gegenüber tausend katholische Convertiten gegen einen protestantischen aufweisen. Sie scheuen vor keinem Opfer und keiner Mühe zurück, keine Gefahr vermag sie wankend zu machen. Wohin immer sie einmal ihren Fuß gesetzt, da entstehen sofort neben der Kirche ihre Universitäten, Collegien und Seminarien, und durch dieselben gewinnt sie Tausende von Söhnen und Töchtern aus andern Religionsbekenntnissen, selbst von Protestanten. Gleich neben der Schule und der Kirche findet man aber auch ihre Anstalten für die Armen und Unglücklichen aller Art. Deßgleichen ist sie eine gütige und unermüdliche Pflegerin der Kranken und Verlassenen. Wenn die Pest die Menschen zu Tausenden niederstreckt, dann seht ihr die barmherzigen Schwestern und die Beichtväter von Haus zu Haus, von Bett zu Bett wandern, unbekümmert um die Gefahren der Ansteckung; nie verlassen sie ihren Posten, bis entweder die Geißel entflohen ist oder der Tod ihrer Wirksamkeit ein Ende gemacht hat. Und gar mancher gute Priester hat auf dem Schlachtfeld zwischen dem dichtesten Kugelregen seine Aufrichtigkeit und seinen Muth bekundet, um den Sterbenden den letzten Trost der Religion zu bringen. Wir hören zuweilen sagen, das ganze System des Romanismus sei eine Schale ohne Herz, ohne Substanz oder geistiges Leben, die Massen würden durch falsche Vorspiegelungen irregeleitet, aber die Leiter und Führer kännten deren Hohlheit. Es ist unweise, wenn man das bei einer großen Körperschaft als Übel bezeichnet, was Millionen menschlicher Herzen lieben und verehren und worin sie ihren Trost finden. Wir wissen, daß die Menschen kein halbes Jahrhundert hindurch freiwillig leiden und Opfer bringen für eine unwürdige oder schmachvolle Sache. Es rennen nicht Millionen von durstigen Seelen von Generation zu Generation zu einer Quelle, die schon lange vertrocknet ist. Wenn die menschlichen Herzen das ewige Leben suchen, dann geben sie dasselbe nicht so billig, als daß sie sich mit einer offenbaren Fälschung begnügen würden. Die Katholiken finden in ihrer Kirche den tiefsten Herzensbedürfnissen entsprochen, sonst würden sie sich von ihr als von einer falschen Mutter abwenden. Dieser Kirche gegenüber tritt nach und nach das Urtheil der Liebe an Stelle des Vorurtheils. Der Ton protestantischer Äußerungen in Bezug auf ihren Werth hat einen gewaltigen Umschwung erlitten. Das Atlantic Monthly hat kürzlich einen schätzenswerthen Artikel gebracht, worin die Verdienste dieser Kirche vollständig eingestanden werden. Der Reverend Thomas Beecher folgte mit höchst anerkennenden Worten. Mehr noch! Jüngst kam die Christian Union, eines der weitverbreitetsten protestantischen Blätter,

zu uns und enthält den Satz: ‚Bei aller Achtung vor den ernstlich Religiös-gesinnten unter den Altkatholiken und europäischen Protestanten geht unser Urtheil doch dahin, daß die römische Kirche weitaus den größten Theil des lebendigen Glaubens umfaßt, der in Europa noch existirt!‘“

Berichtigungen. 1. Im vorigen Hefte (S. 219) sind die Worte des von Leo X. mit Franz I. geschlossenen Concordates: illam veri contractus u. s. w. citirt worden, wie sie sowohl in den Conciliensammlungen (der Collectia regia, der von Labbe und der von Hardouin), als auch in den Mémoires du clergé de la France stehen. Rebuffe jedoch, ein Jurist, welcher zur Zeit des Concordates lebte, Richard (Analyse des Conciles) und Dumont (Corps diplomatique) lesen vero, was unzweifelhaft auch besser in den Satzbau der ganzen Stelle paßt. Es darf darum nicht das Wörtchen veri urgirt werden. Übrigens behält die Stelle auch so ihre Beweiskraft; vgl. Hergenröther, Kath. Kirche und christl. Staat, S. 794, Note 3.

2. Von einem italienischen Abonnenten werden wir aufmerksam gemacht, daß auf S. 181, Z. 8 von unten, und ebendaselbst in der Anmerkung irrigerweise ein Cardinal Grande della Scala genannt sei. Das dort citirte Dedicationsschreiben ist vielmehr gerichtet an Can grande della Scala, kaiserlichen Vikar in Oberitalien und Herrn von Verona.

Die Teleologie in der mittelalterlichen Naturphilosophie.

1. Nicht bloß Zweckmäßigkeit als Ergebniß, nein, auch Zweckstrebigkeit als Princip liegt in der Natur vor; dieß ist das Resultat unserer bisherigen Erörterungen [1].

Nunmehr nähern wir uns der weiteren Frage: Wo hat die in den Naturerscheinungen zu Tage tretende Zweckstrebigkeit ihren Grund? Sollte man uns hier vielleicht das Warnungswort des Dichters entgegenrufen:

„Geheimnißvoll am lichten Tag
Läßt sich Natur des Schleiers nicht berauben,
Und was sie deinem Geist nicht offenbaren mag,
Das zwingst du ihr nicht ab mit Hebeln und mit Schrauben,“

so können wir sagen, daß es glücklicherweise nicht unsere Absicht ist, der Natur Geheimnisse abzutrotzen. In den Erscheinungen spricht die Natur zu uns, und wir wollen ja weiter nichts, als dem Sinn ihrer Worte nachforschen. Die aufgeworfene Frage ist im Wesen die nämliche mit der nach dem Grunde der Gesetzmäßigkeit, eine Frage, der bekanntlich gerade jetzt eine große Aufmerksamkeit zugewendet wird.

Indem wir uns dieser allgemeinen Aufmerksamkeit anschließen, ist es uns ohne Weiteres klar, daß der Grund der Zweckthätigkeit nicht in dem bezweckten und bereits erreichten Ziele selbst zu finden ist; dieses liegt ja erst am Ende der Thätigkeit und ist somit unfähig, letztere zu beeinflussen; was irgend welchen Einfluß ausüben soll, muß irgendwie wirklich sein. Die Frage lautet also: Wo hat der Zweck sein Dasein, um das Wirken der Naturdinge zum Ziele hin bestimmen zu können? Wir stehen vor dem Problem, dessen Lösung nach der christlichen Überzeugung einen Fingerzeig auf Gott enthält.

[1] Vgl. diese Zeitschrift 1876, S. 292 ff. und oben S. 77.

Leider hat die moderne Zeitentwicklung auch auf die christliche Wissenschaft einen verwirrenden Einfluß ausgeübt. Die Kluft, welche in Folge der „reformatorischen" Katastrophen die Gegenwart vom Mittelalter trennt, hat manche christliche Gelehrten zu einer Beantwortung unserer Frage hingedrängt, welche die gegentheiligen Bedenken nicht in befriedigender Weise zu beseitigen vermag.

Zweck und Inhalt des gegenwärtigen Artikels beschränkt sich darauf, zu zeigen, daß die von moderner Seite gegen den teleologischen Gottesbeweis gemachten Angriffe nur dem zeitgenössischen Theismus gegenüber von Belang sind, insofern derselbe den Boden der mittelalterlichen Naturerklärung verlassen hat. Wir werden dabei Gelegenheit haben, klarzustellen, daß der katholischen Vorzeit eine Auffassung über die den Naturdingen eignende Anlage geläufig war, welche in unserer zwischen dem Atomismus nebst zweckfeindlichem Mechanismus einerseits, und dem Monismus nebst stofffeindlichem Hylozoismus andererseits hin- und herbaumelnden Gegenwart die Beachtung aller ehrlichen Denker herausfordert.

2. Seitdem die katholische Philosophie des Mittelalters in Vergessenheit gerathen, hat guter, aber wenig erleuchteter Wille bei christlichen Denkern zu der Behauptung veranlaßt, das Zweckgemäße in der Natur habe stets seinen unmittelbaren Grund keineswegs in den Dingen selbst, sondern ausschließlich in Gott, so daß den Naturwesen absolut jede teleologische und darum innerlich einheitliche Thätigkeit abzusprechen sei; gerade darin bestehe die sogen. teleologische oder physikotheologische Beweisführung für Gottes Dasein. Man behauptet, Gott sei es, der unmittelbar durch sich selbst in den einzelnen Fällen den wirkenden Ursachen die zweckentsprechende Richtung äußerlich aufdrücke. Hermann Ulrici, welcher sich zur bezeichneten Ansicht bekennt, geht noch einen Schritt weiter, indem er in den Naturdingen nicht einmal den ausreichenden unmittelbaren Grund für die physikalische Seite der Naturphänomene anerkennen will, und deßhalb den Urgrund der Dinge (causa prima) gleichsam als einen Universal-Lückenbüßer in die Natur (in ordinem causarum secundarum) hineinzieht. Gott ist dem Hallenser Philosophen zufolge das „continuirliche Kraftsubstrat in der Natur", welches die Kraftwirkungen von einem Atom zum andern hinüberträgt, das Unduliren und Oscilliren der Ätheratome und damit die Licht- und Wärmeerscheinungen hervorruft [1]. „Das religiöse Bewußt-

[1] Gott und Natur. 2. Aufl. S. 494.

sein," sagt er, „schreibt das Fortbestehen der Natur, das beständige Entstehen, Vergehen und Wiederentstehen der Dinge der unmittelbaren Thätigkeit Gottes zu."[1] Also Occasionalismus redivivus.

Andere glauben eine Gottes würdigere Auffassung zu vertreten, wenn sie behaupten, Gott habe im Anfange der Dinge gleich einem allgewaltigen Feuerwerker sämmtliche Elemente so disponirt, daß sie, lediglich ihren wirkenden Kräften überlassen, durch zahllose Reihen von Jahrtausenden hindurch das grandiose Schauspiel des Kosmos auf- und ausführen. Wie wir in der Folge sehen werden, war auch die Philosophie des katholischen Mittelalters der Ansicht, es gebe in der Welt eine wirklichen Einzeldingen aufgeprägte Ordnung, welche als eine derartige harmonia praestabilita in unermeßlich großartigem Maßstabe sich darstelle; als solche „Einzeldinge" galten ihr aber die einzelnen vergehenden und entstehenden Naturkörper, also nicht bloß die letzten Volumtheile chemisch einfacher Körper, sondern die Molekule, Pflanzen, Thiere und Menschen. Was jene neueren Gelehrten, welche wir hier im Auge haben, charakterisirt, ist die Lehre, alles Zweckstrebige in der Welt sei in dieser Weise, d. h. als unmittelbar von Außen kommend, zu erklären; demgemäß hätte das einzelne Atom anfänglich genau die Richtung und Geschwindigkeit mit auf den Weg bekommen, welche bewirkten, daß aus Atommengen bald Luft, bald Steine oder Metalle, bald Wasser oder Pflanzen entstünden, und sich jedes einzelne Atom in jedem Augenblicke der langen Weltdauer gerade in dem Zustande befände, der der harmonischen Ordnung des Weltganzen entspräche, und zwar lediglich vermöge jener uranfänglich erhaltenen Bewegung. In diesem Sinne sagt O. Flügel: „Faßt man die Natur im Sinne der Atomistik auf, sieht das Wirken der Atome unter einander als vollkommen blindes und streng gesetzliches an, und hält fest, daß jedes einzelne Atom ein einfaches Wesen ist ohne ursprüngliche innere Vielheit, ohne ursprüngliche immanente Relationen oder Triebe zu andern hin, so wird man nach naturwissenschaftlicher Methode zu einem von der Natur selbst verschiedenen, selbstbewußten, zwecksetzenden Princip, oder zu einem persönlichen Schöpfer als Urheber zunächst der gegebenen Zweckformen geführt; das ist der Weg, auf welchem Herbart den Glauben an eine schöpferische Intelligenz für begründet ansieht."[2]

---

[1] A. a. O. Den Ausdruck hat der Verfasser in der 3. Auflage (1875) geändert, d. h. unklarer gemacht, ohne den Gedanken aufzugeben.

[2] Die Probleme der Philosophie. Köthen 1876. S. 163.

Da wäre also die ganze Welt und jedes scheinbar-eine Naturwesen eine Masse bewegter Atome, aber nicht regellos durcheinander laufender; eher könnte man den Vergleich brauchen, die Atome seien aus einer Riesenmitrailleuse mit wohlgemessener Geschwindigkeit und Richtung abgeschossen; das Zielstreben läge gänzlich außer ihnen und wäre nur in Gott vorhanden, gerade so, wie etwa die Richtung der Kugel als Zielstrebung gänzlich im zielenden Schützen liegt.

Für die Großartigkeit der modern-theistischen Auffassung, welche von der in der christlichen Philosophie herkömmlichen wesentlich abweicht, haben wir einen offenen Sinn. Aber ist dieselbe auch haltbar? ist sie mit der Wirklichkeit vereinbar?

3. Bevor wir auf diese Frage eingehen, wollen wir feststellen, daß man seit Kant bei allen speculativen Bekämpfern der physiko-theologischen Beweisführung das Argument gerade in der erwähnten modernen Fassung vorgetragen und dann nicht ohne Schein von Gründlichkeit widerlegt findet. Professor Kuno Fischer läßt den Beweis folgendermaßen lauten: „Erfahrungsthatsache ist eine zweckmäßige Anordnung, in der die natürlichen Dinge mit einander übereinstimmen und planmäßig verknüpft sind; diese Ordnungen sind nicht aus den mechanischen Ursachen der Natur, also nicht aus den Dingen selbst zu erklären, sie sind den Dingen zufällig und setzen ein von der Welt verschiedenes, ordnendes Wesen voraus, das sie hervorbringt. Dieses ordnende Wesen kann keine blinde Macht, sondern muß Intelligenz, Verstand und Wille, mit Einem Wort Geist sein, und da die Ordnungen der Natur einmüthig sind, so kann jener weltordnende Geist nur als Einer gedacht werden, d. h. als die höchste Weltursache, oder als Gott.“ [1] Wie Fischer, so die übrigen Matadoren der nachkantischen Philosophie; und wie die Alten sungen, so zwitschern die Jungen.

Gegen das solchergestalt schief gestellte Argument richtet der gelehrte Professor seine Batterien; schießen sie auch nur Kant'sche Gedanken ab, so sind sie immerhin interessant genug, um sie hier, von einigen ganz unerheblichen Auslassungen abgesehen, vollständig auffahren zu lassen; denn sie enthalten, wie bemerkt, Alles, was an „Gedanken“ in der neuen Zeit gegen den Beweis ist aufgebracht worden; die Macht des modernen Denkens scheint sich in ihnen erschöpft zu haben.

„Um das Dasein eines Weltenschöpfers zu beweisen,“ sagt Prof.

---

[1] Geschichte der neueren Philosophie, 3. Bd. S. 585.

Fischer, „reicht der Beweis in keinem Falle aus; er könnte, wenn Alles gut ginge, höchstens das Dasein eines Weltbildners beweisen. Dieses Dasein zu beweisen, schließt er nach Analogie (mit menschlichen Kunstwerken), also nach einem Beweisgrunde, dessen Tragweite unter allen Umständen nur bis zur Wahrscheinlichkeit, aber in dem gegebenen Falle nicht einmal so weit reicht, weil hier eine Ursache (der Inbegriff aller Realitäten, die absolute Allmacht und Weisheit) gesetzt wird ohne alles Verhältniß zur Wirkung, ohne jede mögliche Einsicht in dieses Verhältniß . . . Daß in der That eine Ordnung (in der Natur) existirt, ist keineswegs bewiesen, sondern nur angenommen; es ist keine wissenschaftliche, sondern nur eine ästhetische Erfahrung, die keine logische Beweiskraft hat. Zugegeben, jene Ordnung existire, die Dinge in der Natur seien überall in zweckmäßiger Übereinstimmung mit einander verknüpft, warum könnte diese Harmonie nicht aus der natürlichen Anlage der Dinge selbst hervorgegangen sein? warum muß sie durchaus als eine den Dingen selbst zufällige gelten? Weder ist die Thatsache, noch die Zufälligkeit dieser Thatsache bewiesen. Ließen wir diese beiden unbewiesenen und unbeweisbaren Ausgangspunkte des physiko-theologischen Beweises gelten, so wäre doch von hier an unser Argument nichts Anderes, als der kosmologische Beweis, den wir kennen gelernt und in den ontologischen haben einmünden sehen.“ [1]

Was die sichere Existenz der teleologischen Ordnung in der Natur betrifft, so haben wir Herrn Fischer sammt seinen Gesinnungsgenossen bereits zurechtgewiesen. Jetzt haben wir es mit ihm zu thun, insofern „die natürliche Anlage der Dinge“ die Annahme eines intelligenten Schöpfers als Urhebers der Zweckordnung überflüssig machen soll.

Es gereicht uns zur Freude, den berühmten Gelehrten zu seiner Beruhigung darauf hinweisen zu können, daß die mittelalterliche Philosophie in der bestimmtesten Weise die teleologische Harmonie zum Theil und zunächst aus der „natürlichen Anlage der Dinge“ herleitet, dieselbe also durchaus nicht als eine den Dingen zufällige ansah, ja daß sie dieselbe sogar mit in die Ausgangsbasis für die physiko-theologische Beweisführung hineinzog. Immanuel Kant weiß hievon nichts — über dessen haarsträubende Unkenntniß der vorzeitlichen Philosophie ließe sich ein ganzes Buch schreiben.

[1] A. a. O. S. 586—587.

Ebenso glauben wir nicht, daß Herr Kuno Fischer die soeben bezeichnete Stellung des Argumentes absichtlich unbenützt gelassen hat, sind vielmehr überzeugt, daß dieselbe ihm bei der bedauerlichen Beschränktheit des modernen Standpunktes unbekannt ist, und dürfen uns also schmeicheln, in dem Wissen des Philosophen und Geschichtschreibers eine Lücke auszufüllen.

4. Sämmtliche Denker der katholischen Vorzeit waren darin einig, in den Dingen selber müsse man außer dem Stofflichen (dem Träger der Ausdehnung und Bewegung) noch ein zweckstrebendes Princip voraussetzen. Von diesem Princip lehrte man, es bringe das Werden eines Dinges zum Abschluß und befähige das gewordene Ding zu einer bestimmten zwecklichen Wirkungsweise; es sei das Hauptsächliche, ja Wesentliche im Dinge. Zur Erläuterung dieser Lehre verweist der hl. Thomas von Aquin auf die Kunstformen, welche irgend einem Werkzeug, etwa einem Messer, behufs eines bestimmten Zweckes gegeben werden. Die fertige Form des Messers liegt am Ende der Fabrikation desselben, und ist zugleich der in dem Messer liegende Grund, weßhalb es zu bestimmten Wirkungen befähigt ist. Ein derartiger Grund soll nun auch die Natur eines jeden Dinges ausmachen; wegen seiner Ähnlichkeit mit den Kunstformen nannte man denselben metaphorisch: Form, betonte aber nachdrücklichst, diese Form sei nichts Äußerliches, „Zufälliges", sondern die natürliche Anlage der Dinge selbst. Die scholastische „Form" ist der durch das Wirken des Dinges zu verwirklichende Zweck, insofern er im Dinge als ein das Wirken bestimmendes Moment vorliegen muß; sie ist das von Innen heraus Waltende im Dinge, ist die dem Stoffe nicht auf-, sondern eingeprägte Idee, welche das Ding zu dem macht, was es ist, welche es in bestimmter Weise wirken, insbesondere unserem erkennenden Geiste jene Bestimmtheit einprägen läßt, vermöge welcher wir dasselbe zu erkennen im Stande sind. Was die Richtung in der Bewegung, das ist die Form im Sein. Die Form ist dasjenige, was die Naturkörper, in denen ein einheitliches Wirken zu Tage tritt (Mensch, Thier, Pflanze, Molekule), zu einer Wesenseinheit zusammenfaßt, sie als die wahren „Atome" constituirt. In der Form liegt der Grund der specifischen Verschiedenheit, welche die einzelnen Klassen der Naturwesen trennt. Hiernach dachte man sich also die Zweckstrebigkeit als den tiefsten, in den Dingen selbst liegenden Grund. Wenn auch die scholastische Naturphilosophie, indem sie das Entstehen und den Untergang der einzelnen Naturdinge in Betracht zog, lehrte,

die Form sei etwas vom Stoffe wirklich Verschiedenes, so identificirte sie doch die Form mehr mit dem Dinge selbst, als den Stoff. Form und Stoffliches galten ihr als zwei zu Einem Dinge verbundene Theilsubstanzen. Die Welt erschien nicht als ein absolut unveränderliches Sein unter äußerlich angeklebten veränderlichen Bewegungsformen, sondern die Wurzel der Veränderungen, von deren Dasein uns die Erfahrung Zeugniß ablegt, wurde in dem Innern der Dinge gesucht. So gäbe es in der Natur ein beständiges Entstehen und Vergehen von wirklichen Dingen, und der bekannte Vers bärge eine tiefe Wahrheit:

„Wie Gras der Nacht Myriaden Welten keimen."

Die Scholastik erblickte ferner in der Welt eben so wenig ein untheilbares All-Eins, als sie die Getheiltheit in den Dingen bis zu Ur- und Ur- und Ur-Atomen in's Bodenlose voraussetzte; sie nahm die Welt, wie sie sich darbot, als eine Menge von, wenn auch in materieller Hinsicht theilbaren, so doch einheitlichen Wesen, die zwar einerseits den durchgreifendsten Veränderungen unterlägen, andererseits aber vom Schöpfer nicht bloß in mechanischer, sondern auch in teleologischer Beziehung zur Mitwirkung berufen und in verschiedener Abstufung zur Selbstthätigkeit befähigt wären.

Dieß zur vorläufigen Kennzeichnung der scholastischen Naturphilosophie.

5. Durch ihre Fundamentallehre vom Hylomorphismus erkannte also die Philosophie der Vorzeit ausdrücklich an, es gebe in der Welt außer der den einzelnen Naturdingen äußern und „zufälligen" Zweckordnung auch noch eine innere, welche in der natürlichen Anlage der Dinge ihren Grund habe.

Und welche Idee hat man heutigen Tages nicht etwa bloß in antikatholischen, nein, auch in Kreisen, die für objectiv wissenschaftlich gelten, über die mittelalterliche Wissenschaft? Man stellt letztere geradezu auf den Kopf. Hier nur ein Beispiel. Der sehr ehrenwerthe Gelehrte K. E. v. Baer schreibt Folgendes:

„Das Mittelalter dachte sich alle Vorgänge in der Natur in allen einzelnen Momenten von der Gottheit geleitet und zwar nach veränderlichen Absichten, ganz in menschlicher Weise . . . Ein mathematisch bestimmtes Gesetz in irgend einem Verhältnisse der Natur erschien nicht allein als Widerspruch gegen diese Ansicht, sondern bei der Ehrfurcht, die man vor diesem letzten Grunde nothwendig hegen mußte, auch als Blasphemie, und man darf sich nicht wundern, daß jede Entdeckung

dieser Art lange Zeit hindurch Widerspruch fand und nur langsam zur Anerkennung gelangte. Konnte diese Anerkennung nicht mehr versagt werden, so war man doch bemüht, die Anerkennung der Gesetzmäßigkeit nur für die Sphäre gelten zu lassen, für welche der Beweis geführt war, um so mehr aber die so lange gewohnte Ansicht von einer unmittelbaren Einwirkung und Leitung des Urgrundes aller Dinge in solchen Vorgängen anzuerkennen, in denen noch keine wirkenden Nothwendigkeiten erkannt waren."[1] Und an einer andern Stelle: „Vorgänge, die man genau mathematisch bestimmen oder vorhersagen kann, erfolgen offenbar mit Nothwendigkeit, wofür aber das mathematische Gesetz das Maß gibt, und sie können nicht von irgend einer Willkür abhängig sein. Man hatte aber im Mittelalter sich gewöhnt, alle Vorgänge in der Natur wie im Menschenleben als unmittelbar von dem Urgrunde alles Daseins in allen Einzelheiten und in regelloser Willkür geleitet sich zu denken. Diese letztere Ansicht hatte das Mittelalter als die würdigste Form der Gottesverehrung zur Herrschaft gebracht. Statt zu erkennen, daß wir eine viel würdigere Vorstellung von dem Urgrunde aller Dinge gewinnen, wenn wir uns denken, daß er mit Naturgesetzen, d. h. mit geregelten Nothwendigkeiten, zu Zielen führt, und daß diese Naturgesetze als die ewig (?) sich gleich bleibenden Formen oder Äußerungen seines Willens aufzufassen seien, meinte man, Naturgesetze als Beschränkungen der Allmacht auffassen zu müssen. So gab es denn frühe schon Streit, besonders mit der Geistlichkeit" u. s. w.[2]

Und nun fragen wir: Hat der berühmte Naturforscher von der Lehre des Mittelalters, gegen welche er so weitgehende Vorwürfe erhebt, auch nur eine blasse Idee gehabt? Bestand nicht eine der am meisten hervorstechenden Eigenthümlichkeiten der mittelalterlichen Philosophie, gegenüber der atomistischen Wissenschaft, wie letztere bis vor Kurzem in den Kreisen philosophirender Physiker und Chemiker Mode war, gerade darin, daß den Naturdingen eine gewisse Automatie und Autonomie zugeschrieben wurde? Herr v. Baer ahnte nicht, daß seine Idee von „innerer Zielstrebigkeit" eine echt mittelalterliche ist. Daß sie aristotelisch ist, weiß er, denn er schreibt: „Die Erkenntniß von Zielstrebigkeiten in den Wirksamkeiten der Natur ist doch schon sehr alt;

---

[1] Studien aus dem Gebiete der Naturwissenschaften, 2. Bd. S. 182.

[2] A. a. O. S. 177.

denn man hat mir nachgewiesen, daß meine Zielstrebigkeiten mit den Entelechien des Aristoteles zusammenfallen.“ [1]

6. Nunmehr stehen wir vor der Alternative: Haben wir den von der modernen Speculation erhobenen Einreden gegenüber im Sinne der theistisch denkenden Atomistik rundweg zu läugnen, daß in den Dingen selbst irgendwelche zweckstrebige Naturanlage vorhanden ist, — oder müssen wir diese Naturanlage im Sinne der alten Scholastik als wirklich vorhanden und mit der physiko-theologischen Beweisführung vereinbar festhalten? Unumwunden erklären wir uns trotz des gewaltigen, von der Gott feindlichen Wissenschaft aufgeworfenen Staubes für das Letztere. Die scholastische Naturphilosophie hat uns die einzig haltbare Welterklärung gegeben. Um unsere Behauptung zu rechtfertigen, werden wir die scholastische Theorie im Vergleich zur modernen Naturwissenschaft zu betrachten haben. Hievon später. Verbleiben wir für heute bei einigen Erwägungen von allgemeinerem Charakter.

Wer die Eigenart der menschlichen Natur bedenkt, wird nicht darüber staunen, daß die ungeahnte Entwicklung der empirischen Naturforschung auf manchen Geist mehr Eindruck machte, als billig war. So erging es auch mehreren christlich denkenden Gelehrten; weil sie gewahrten, daß die mittelalterliche Naturlehre wegen der höchst mangelhaften Empirie einer Umgestaltung bedurfte, begann man, auch in der Philosophie neumodisch zu reden und sich der alten Tracht der Väter zu schämen. Man verließ die Grundbasis der platonisch-aristotelischen Weltanschauung, um bei Demokrit und Epikur in die Schule zu gehen; man übersah dabei, daß sich in der modernen Naturwissenschaft neben allen schätzenswerthen Resultaten die uralte Einseitigkeit in neuer Auflage geltend machte. Wie der Landwirth in der Welt eine Landwirthschaft, der Schauspieler eine Komödie, der Soldat eine Kriegsbereitschaft sieht, so ist sie diesen Physikern mit Mikroscop und Retorte nichts als eine Vielheit mathematischer Laufpunkte. Bei den Naturprocessen findet Bewegung statt, so calculirt man, also ist Alles in der Welt Bewegung; die Dinge theilen sich bei chemischen Umwandlungen oder auch bloßen Mischungen bis in's Unglaubliche, also ist auch Alles schon bis in's Unendliche getheilt; ein jedes Ding ist nicht etwa bloß eine Vielheiten enthaltende Einheit, sondern eine wirkliche Vielheit, zu bloß scheinbarer Einheit verknüpft. Unsere Naturgelehrten gleichen Leuten, die einer

[1] A. a. O. S. 458.

Oper beiwohnen, lediglich um der Maschinerie der Decorationen nachzuforschen, und vollständig zufrieden sind, den Mechanismus derselben herausgefunden zu haben. Was kümmert sie Musik und Drama! Für sie ist das ganze Weltdrama erklärt, wenn sie nur leeren Raum haben für die mechanische Bewegung absolut unveränderlicher Atome; dann läßt sich ja Alles berechnen, und Herz, was willst du noch mehr? Auf ihrem Gebiet hat diese Oberflächlichkeit ihre Berechtigung, aber als Welterklärung klingt sie erbärmlich. Und doch galt sie aus leicht begreiflichen Gründen bis vor Kurzem in der öffentlichen Meinung der „Gebildeten" als höchste Weisheit, und wird bis zur Stunde von einem Heuschreckenschwarm seichter Volksbildner in's Volk getragen.

Auf solche „unwiderlegbare" Resultate der vom Materialismus inspirirten Naturforschung haben denn manche christlich denkende Gelehrte gelauscht, und in dem an sich lobenswerthen Streben, den Fortschritten der Wissenschaften unter Festhalten an der verbürgten christlichen Wahrheit gerecht zu werden, haben sie geglaubt, sie seien gezwungen, die Natur zu läugnen, die ganze Welt zu atomisiren, in mechanische Bewegung aufzulösen, zu einer Maschine zu machen, und in weiterer Folge die gesammte Zweckstrebigkeit in Gott den Herrn hineinzuverlegen.

7. Um das Unzureichende der mechanisch-atomistischen Welterklärung zu Gunsten der alten Scholastik darzulegen, brauchen wir uns in der Gegenwart nicht erheblich zu bemühen, denn gegenwärtig ist diese Atomistik auch in den maßgebenden naturwissenschaftlichen Kreisen ein überwundener Standpunkt.

Daß die Speculation unserer deutschen Phantastiker (Schelling, Hegel u. s. w.), welche allen Erfahrungswissenschaften feindselig gegenüberstehen, von Atomistik nichts wissen will, darauf wird allerdings kein vernünftiger Mensch irgend ein Gewicht legen; nur jene Denker sind hier der Beachtung werth, welche grundsätzlich der Erfahrung ihren Werth zuerkennen.

Von unsern Naturforschern selber sehen wir uns auf die allerdings recht miserable Gestalt eines Philosophen hingewiesen, der sich aber doch, ähnlich wie die unreinen Geister im Evangelium, nicht selten der Wahrheit mit Scharfblick nähert. Wir meinen Arthur Schopenhauer. Derselbe soll in dieser wie in so manch anderer Beziehung unseren heutigen Forschungen um einige Decennien vorausgeeilt sein, wie es von verschiedenen Seiten verlautet. Über Atomistik sagt er:

„Ein Atom, so klein es auch sein mag, ist doch immer Continuum

ununterbrochener Materie: könnt ihr ein solches euch klein denken, warum denn nicht groß? Die chemischen Atome sind bloß der Ausdruck der beständigen festen Verhältnisse, in denen die Stoffe sich mit einander verbinden, welchem Ausdruck, da er in Zahlen gegeben werden mußte, man eine beliebig angenommene Einheit zum Grunde gelegt hat; für diese Gewichtsverhältnisse hat man aber höchst unglücklicherweise den alten Ausdruck Atom gewählt; und hieraus ist unter den Händen der französischen Chemiker, die ihre Chemie, sonst aber nichts gelernt haben, eine krasse Atomistik erwachsen, welche die Sache als Ernst nimmt, jene bloßen Rechenpfennige als wirkliche Atome hypostasirt, und nun von der Zusammenstellung derselben in einem Körper so, im andern anders, ganz in Demokrits Weise redet, um daraus deren Qualitäten und Verschiedenheiten zu erklären, ohne irgend eine Ahnung von der Absurdität der Sache zu haben. Daß es in Deutschland nicht an unwissenden Apothekern fehlt, die jenen nachtreten" . . .

Doch verzichten wir lieber auf die Wiedergabe unnöthiger Derbheiten und fahren fort:

„Diese Leute, die viel experimentirt und wenig gedacht haben, halten eben die Materie und die Stoffgesetze für etwas absolut Gegebenes und von Grund aus Verständliches, daher eine Zurückführung auf diese ihnen eine völlig befriedigende Erklärung scheint, da doch in Wahrheit jene mechanischen Eigenschaften der Materie ebenso geheimnißvoll sind, wie die aus ihnen zu erklärenden. Unsere Physiker vergessen, daß Experimente nie die Wahrheit selbst, sondern bloß die Data zur Auffindung derselben liefern können; ihnen verwandt sind die Physiologen, welche die Lebenskraft läugnen und derselben chemische Kräfte substituiren wollen. — Wenn die chemischen Atome im eigentlichen Sinne verstanden werden, so gibt es im Grunde gar keine eigentliche chemische Verbindung mehr, sondern eine jede läuft zurück auf ein sehr feines Gemenge verschiedener und ewig geschieden bleibender Atome, während der eigenthümliche Charakter einer chemischen Verbindung gerade darin besteht, daß ihr Product ein durchaus homogener Körper sei, d. h. ein solcher, in welchem kein selbst unendlich kleiner Theil angetroffen werden kann, der nicht beide verbundenen Substanzen enthielte. Daher ist eben das Wasser so himmelweit verschieden von Knallgas. Entzündet man letzteres, so kündigt eine fürchterliche Detonation eine große, eine totale, eine das Innerste jener beiden Gemengtheile treffende und ergreifende Veränderung an; und in der That finden wir sogleich als Product derselben

eine von jenen beiden Bestandtheilen von Grund aus verschiedene, durch und durch homogene Substanz, das Wasser. Darum war es ein chemischer und kein mechanischer Proceß. Wie ist es nun möglich, mit unsern modernen Demokriten diesen Vorgang dahin auszulegen, daß die vorher unordentlich durcheinander geworfenen ‚Atome‘ nunmehr sich jetzt in Reih und Glied gestellt haben, paarweise, oder vielmehr wegen großer Ungleichheit ihrer Anzahl so, daß um ein Atom Hydrogen neun wohl rangirte Atome Oxygen sich gruppirt hätten in Folge angeborener und unerklärlicher Taktik, wonach dann die Detonation bloß der Trommelschlag zu diesem ‚Stellt euch‘ gewesen wäre, also eigentlich viel Lärm um Nichts? Ich sage: das sind Possen, wie die ganze Leucippo-Demokrito-Cartesianische Physik mit allen ihren hölzernen Erklärungen. Es ist nicht genug, daß man verstehe, der Natur Daumschrauben anzulegen, man muß auch sie verstehen können, wenn sie aussagt. — Wenn es Atome gäbe, müßten sie unterschiedslos und eigenschaftslos sein, also nicht Atome Schwefel und Atome Eisen, sondern bloß Atome Materie, weil die Unterschiede die Einfachheit aufheben. Wenn also überhaupt Atome möglich, so sind sie nur als die letzten Bestandtheile der absoluten oder abstracten Materie, nicht aber der bestimmten Stoffe denkbar.“ [1]

Wir haben diese Stelle in extenso wiedergegeben, nicht bloß wegen der großen Vorliebe unserer gewiegtesten Naturforscher für Schopenhauer, sondern weil wir in derselben mehrere der Gründe angedeutet finden, um derentwillen die atomistische Theorie bei vielen Philosophen keinen Eingang gefunden hat. Es wäre ein Leichtes, die Zeugnisse anderer „Denker“ zu Dutzenden hier anzureihen; nur noch eines möge hier seine Stelle finden. Otto Liebmann spricht sich folgendermaßen aus: „Atom ist kein absoluter, sondern nur ein relativer Grenzbegriff. Ja, um mich gleich selbst zu verbessern, Atom ist nicht einmal unauflöslicher Elementarbegriff oder unvermeidliche Grundvorstellung in der Analyse der Erscheinungen, sondern ein Interimsbegriff, welcher seinen provisorischen Charakter offen zur Schau trägt. Seine imaginäre Gedankenexistenz geht aus einem nicht stabilen, sondern äußerst labilen Begriffsgleichgewicht hervor. Es schillert vor unsern Augen bei verschiedenen Theoretikern chamäleonartig in den allerverschiedensten Farben . . . Es ist wahr, das Atom ist bloße Rechenmarke der Theorie, zeitweilige Fic-

[1] Parerga und Paralipomena, 2. Bd. S. 116—120 (mit Abkürzungen).

tion, Interimsbegriff, aber vorläufig ein recht brauchbarer Interimsbegriff." [1]

Aber steht nicht wenigstens bei den „Männern von Fach" die Atomtheorie als die genügende und einzig mögliche Erklärungsweise der Naturdinge fest? So kann nur der im Ernst fragen, der bei seinen Studien nicht über die gewöhnlichen Schulcompendien hinausgekommen ist. Gewiß läugnen wir nicht, daß die chemischen Verbindungen, welche nachweisbar nach festen Verhältnissen stattfinden, in der Sprache der atomistischen Theorie ihren einfachsten Ausdruck finden und daß darum in Schulbüchern mit Recht von Atomen die Rede ist; allein in größeren Werken wird aus der Unzulänglichkeit der Atomistik auch vom rein chemischen Standpunkte aus kein Hehl gemacht. So heißt es z. B. bei Graham-Otto, „es gebe heutzutage keine Theorie, welche für alle Verwandtschaftserscheinungen eine genügende Erklärung biete" [2]; noch entschiedener spricht sich F. Hiller gegen alle atomistischen Theorien aus [3]. Keculé behauptet, man könne die Buchstaben der chemischen Formeln nur als den Ausdruck der Proportionalzahlen der Mischungsgewichte betrachten, von einer eigentlichen Theorie könne bis jetzt in der Chemie nicht die Rede sein, alle sogen. theoretischen Betrachtungen seien nur Wahrscheinlichkeits- oder Zweckmäßigkeitsbetrachtungen [4].

So erklären denn heute deutsche Naturforscher laut und öffentlich und ohne von irgend welcher Seite Widerspruch zu erfahren: „Die atomistische Vorstellung ist zwar innerhalb bestimmter Grenzen für den Zweck unserer physikalisch-mathematischen Überlegungen brauchbar, ja unentbehrlich, sie führt aber als Corpuscular-Philosophie in unlösliche Widersprüche. Ein physikalisches Atom ist eine in sich folgerichtige und unter Umständen nützliche Fiction der mathematischen Physik. Doch wird auch deren Gebrauch neuerlich möglichst vermieden, indem man statt auf discrete Atome auf Volum-Elemente der continuirlich gedachten Körper zurückgeht. Ein philosophisches Atom dagegen ist bei näherer Betrachtung ein Unding." [5] „Die Annahme der Atome kann keine Eigenschaft der Körper erklären, die man nicht vorher den Atomen selbst

---

[1] Zur Analyse der Wirklichkeit. Straßburg 1876. S. 296.

[2] Lehrbuch der Chemie. 3. Aufl. 1. Bd. S. 662.

[3] Lehrbuch der Chemie. S. VI u. S. 23.

[4] Lehrbuch der organischen Chemie. S. 95.

[5] So Du Bois-Reymond in seinem Vortrage über die Grenzen des Naturerkennens.

beigelegt hat . . . Wir müssen allerdings auf die Wirkungsgesetze der kleinsten Volumtheile oder Volum-Elemente zurückgehen; diese aber sind nicht wie die Atome disparat und verschiedenartig, sondern continuirlich und gleichartig." [1]

Man sage also nicht mehr, die Atomistik sei ein wirkliches Postulat der exacten Wissenschaft.

8. Ja noch mehr: nicht bloß darin, daß die mittelalterliche Naturphilosophie mehr als bewegte Atomstäubchen in den Naturwesen zu erkennen glaubte, nein, auch darin, daß sie jenes Mehr als eine sozusagen ideale Strebung, als einen nisus formalis, um den Ausdruck Blumenbachs zu gebrauchen, als ein bestimmendes und nicht bloß mechanisch bewegendes Princip — also als Form, nicht bloß als Kraft — auffaßte, erhält sie durch die neueste Wendung der deutschen Naturphilosophie die glänzendste Rechtfertigung. Wir stehen nicht an, zu behaupten, daß fast alle naturkundigen Philosophen und philosophirenden Naturforscher Deutschlands in diesem Punkte auf dem Wege sind, zum katholischen Mittelalter zurückzukehren. Wenn's nur nicht in wilder Gedankenflucht weiter ginge in die entgegengesetzten Irrthümer hinein, so wollten wir uns darüber freuen.

Sehen wir von Leibniz ab, der bekanntlich (insofern er sich zeitweilig von der scholastischen Naturphilosophie entfernte) seine Monaden mit Perception und Strebung ausstattete, so ist Arthur Schopenhauer wieder derjenige, welcher heute vieles Lob dafür einerntet, daß er den in den Dingen liegenden Naturtendenzen das Wort geredet. Eine besondere Stelle brauchen wir hier nicht herzusetzen; das allbekannte Grunddogma der Schopenhauer'schen Philosophie lehrt ja gerade, das ganze Wesen der Natur bestehe aus blinden Strebungen, die der geniale Griesgram allerdings fälschlich „Wille" nennt. Er macht die zutreffende Bemerkung, daß die Empiriker sich mit Vorliebe ähnlich klingender Ausdrücke bedienen. So sage Kopernikus: Equidem existimo, gravitatem non aliud esse quam appetentiam quandam naturalem; so erkläre John Herschel die Schwere für das Ergebniß eines „Willens" [2]; so spreche Liebig von einer bei den chemischen Verbindungen herrschenden „Begierde" [3].

---

[1] So Helmholtz in der Rede auf G. Magnus.

[2] Über den Willen in der Natur. S. 81.

[3] A. a. O. S. 97. Von den neueren Forschern erinnern wir noch an A. R. Wallace, der sich in ähnlichem Sinne ausspricht: „Es scheint kein unbeweisbarer

Ebenso hat der andere, der joviale, Vertreter des Pessimismus oder besser des Galgenhumors unserer Zeit, E. v. Hartmann, die uns beschäftigende Wahrheit im Sinne, wenn er sich folgendermaßen ausspricht:

„Die anziehende Atomkraft strebt jedes andere Atom sich näher zu bringen; das Resultat dieses Strebens ist die Ausführung der Annäherung. Wir haben also in der Kraft zu unterscheiden das Streben selbst, und das, was erstrebt wird. Das Streben liegt vor der Ausführung. Die resultirende Bewegung kann nicht als Realität in dem Streben enthalten sein. Wäre sie aber gar nicht in dem Streben enthalten, so hätte dieses keinen Grund, warum es Anziehung und nicht irgend etwas Anderes, z. B. Abstoßung, erzeugen sollte, warum es sich nach diesem und nicht nach jenem Gesetze mit der Entfernung ändert; es wäre dann leeres Streben ohne bestimmten Inhalt, es müßte also ziellos und demzufolge resultatlos bleiben, was der Erfahrung widerspricht. Die Erfahrung zeigt vielmehr, daß ein Atom nicht auf zufällige Weise bald anzieht, bald abstößt, sondern in dem Ziele seines Strebens völlig consequent und immer sich selbst gleich bleibt. Es bleibt mithin nichts übrig, als daß das Streben die gesammte Bestimmtheit seiner Wirkungsweise in sich enthält und dennoch nicht als Realität in sich enthält. Da nun das Streben des Atoms ein constituirendes Urelement der Materie und als solches in sich einfach und immateriell ist, hier also von materiellen Prädispositionen nicht mehr die Rede sein kann, so müssen obige Anforderungen auf immaterielle Weise vereinigt werden. Dieß ist nur möglich, wenn das Streben die gesammte, gesetzmäßig veränderliche Bestimmtheit seiner Äußerungsweise, als einen der Realität gleichenden Schein, gleichsam als Bild besitzt. Nur wenn in dem Streben der Atomkraft das ‚Was‘ des Strebens ideell vorgezeichnet ist, nur dann ist überhaupt eine Bestimmtheit

---

Schluß zu sein, daß alle Kraft Willenskraft sein mag, und daß das ganze Universum nicht nur abhängig von dem Willen höherer Intelligenzen, oder einer höchsten Intelligenz, sondern thatsächlich eben dieser Wille ist“ (Beiträge zur Theorie der natürlichen Zuchtwahl, übersetzt von Meyer, S. 423). Ebendaselbst macht Wallace die, wie uns scheint, begründete Bemerkung: „Man meint oft, daß solche Speculationen jenseits der Grenze der Wissenschaft liegen; aber sie scheinen mir legitimere Schlüsse aus wissenschaftlichen Thatsachen zu sein, als jene, welche darin bestehen, daß man das ganze Universum nicht allein auf die Materie reducirt, sondern auf Materie, welche so erdacht und definirt wird, daß sie philosophisch unfaßbar ist“ (a. a. O. S. 424).

des Strebens gegeben, nur dann ist ein Resultat des Strebens, nur dann jene Consequenz möglich, die in demselben Kraftindividuum stets dasselbe positive oder negative Ziel des Strebens festhält." [1]

So buntkraus auch sonst die verschiedenen Denkergruppen in dem deutschen Vaterlande ihre Gedanken durcheinanderspinnen, überall macht sich doch die von uns bezeichnete Wahrheit unter den sonderbarsten Gestaltungen geltend; man redet von morphologischen Potenzen, Objectivationsstufen des Naturwillens, von einer Weltseele, man holt die erkennenden Monaden Leibnizens wieder aus dem Grabe, man will gar wissen, die Natur sei mit Gedächtniß behaftet, oder es walte in ihr eine objective Phantasie, ein schaffendes Bildungsvermögen, welches den starren, mechanischen Naturgewalten Plan und Ziel gebe und sie zur Realisirung leite, man erzählt sich von den „Elementarempfindungen der Atome als einer Sphäre der Innerlichkeit", von „Zellenbewußtseinen", und dann wieder von einer „metaphysischen unbewußten Einheit der empfindenden Atome"; hie und da ist auch die Rede von den Ideen Platons und sogar von den Entelechien des Aristoteles.

Theodor Fechner, welcher für den Schutz der Atome das Menschenmögliche geleistet hat, ist ebenso entschieden der Ansicht, daß die Atomistik keine volle Naturerklärung abgebe. Ihm gilt die ganze Welt für einen Zusammenhang von Erscheinungen, die nur in Geistern existiren, welche Geister wiederum in der Gottheit eingeschachtelt sind.

Und was sollen wir erst von der allerjüngsten Gegenwart sagen? Sehen wir nicht unsere deutschen Denker und Naturforscher sich in den Armen liegen, — um mit den Worten eines Leipziger Professors zu sprechen, — „wie zwei Liebende nach langem und unfreundlichem Schmollen, von unwiderstehlicher Sehnsucht ergriffen, sich zum ewigen Bunde die Hände reichen? Schon erklingen die deutschen Wälder von den Stimmen befiederter Sänger, Knospen brechen hervor, Alles drängt und treibt, und ahnungsvoll, wie beim Grauen eines schönen Frühlingstages, lauscht Alles dem Aufgang der Sonne" [2]. Diese aufgehende Sonne ist nun aber, wie wir uns noch näher zu vergegenwärtigen haben, weiter nichts, als der hylozoistische Monismus, also das dem mechanischen Atomismus gegenüberliegende falsche Extrem.

---

[1] Philosophie des Unbewußten. S. 477—478 (mit Abkürzungen).

[2] J. K. F. Zöllner, Natur der Kometen. S. LXXI.

An die Spitze dieses Fortschrittes hat sich der Jenaer „Darwin" Ernst Häckel gedrängt. Dieser redet von der Kraft oder dem Geiste als der die Materie bestimmenden Nothwendigkeit, und demzufolge wäre man geneigt, ihn den gemeinen Materialisten beizuzählen. Es steht aber fest (insofern überhaupt von einem über seinen Leisten hinaus schwatzenden Fachmann etwas feststehen kann), daß auch er in den Dingen mehr denn bloß mechanisch bewegte Ausdehnung sieht. Indem er von einer allgemeinen „Beseelung aller Materie", von Untrennbarkeit der geistigen Kraft und des körperlichen Stoffes spricht, beruft er sich auf jene Philosophie, welche die physischen Elemente als unselbstständige Wirkungen eines einzigen metaphysischen Weltgrundes betrachtet und behauptet, „Gottes" Geist und Kraft trete in allen Naturerscheinungen, organischen sowohl als unorganischen, zu Tage[1], er erklärt sich mit Herbert, Scheiner, Strauß, Zöllner und dem anonymen Kritiker der Philosophie des Unbewußten vollständig einverstanden. Bei allen diesen Heroen der modernen Wissenschaft taucht aber in verschiedenen Formen der Grundgedanke Spinoza's auf, demgemäß das „Eine Wesen an seinem Einen Ende ein ausgedehntes, am andern ein denkendes" ist.

Ein neuerer, noch in der Entwicklung begriffener Herold der naturalistischen All-Einslehre, der Schwabe Konrad Dieterich, meint, diese Berührung der Darwin-Häckel'schen Wissenschaft mit Leibniz'schen Gedanken sei nicht zu verwundern, denn der den letzten Theilen der Materie unmittelbar anhaftende innere Bildungstrieb, ihre Neigung zur Organisation, wie zur Krystallisation, welche nicht minder als die einfache Gravitation und die chemische Bildung zweier Elemente eine nicht weiter begreifliche Kraft und Fähigkeit der Materie zu solchen Wirkungen voraussetzt, scheine viel weniger verständlich zu sein, wenn die Atome mit durchaus blinden, gegen jede bestimmte Gestaltung gleichgiltigen Kräften der Anziehung und Abstoßung auf einander wirken[2].

Freiherr du Prel, welcher nach der Ehre geizt, der Darwin der Astronomie zu werden, spricht sich folgendermaßen aus: „So lange wir die Gesetzmäßigkeit der Materie als etwas ihrem Wesen Fremdes ansehen, das ihr nur äußerlich anklebt, so lange wir sie als todte Masse betrachten, die nur durch äußern Anstoß in Thätigkeit geräth, an sich

---

[1] Generelle Morphologie. II. S. 449 ff.

[2] Philosophie und Naturwissenschaft. Tübingen 1875. S. 40.

aber ganz gleichgiltig ist gegen zweckmäßige wie unzweckmäßige Bewegung, gewinnen wir kein Verständniß der Natur ... In der Naturwissenschaft selbst, gerade bei ihren vornehmsten Vertretern, macht sich eine gesunde Reaction gegen die rein äußerliche Erklärung der Erscheinungen und ein Bestreben geltend, das gesetzliche Verhalten der Materie aus ihrem innern Wesen abzuleiten."[1] Herr du Prel weiß sich nicht anders zu helfen, als indem er das Empfindungsvermögen zur fundamentalen Eigenschaft aller Materie erklärt.

Alle dieser Richtung angehörigen Namen hier anzugeben, wäre überflüssig und höchst langweilig. Vernehmen wir nur noch, wie Otto Caspari einen hylomorphischen Pantheismus construirt, der zwischen der Zielstrebigkeitslehre und der blind mechanischen Zufallslehre die richtige Mitte halten soll[2]. Er läßt das All von logisch-mechanischen Erhaltungsgesetzen beherrscht werden, welche ihren Grund im Innern der Dinge hätten; die Atome sollen mit Affinität, mit innerer, lebensvoller Selbsterhaltung ausgestattet sein. Caspari meint: „Besäßen die Atome des Alls nicht eine innere psycho-physische Erhaltungslust ..., so wäre das atomistisch gegliederte All bereits längst in Lagen gerathen, die das absolute und ewige Gleichgewicht der Massen oder das der Theile zu einander repräsentirten." In den organischen Gebilden soll ein erhöhtes Erhaltungsstreben mit Antrieben zum Wechsel und einem Fortpflanzungsdrang enthalten sein.

Diese wenigen Proben dürften genügen, um uns von der Richtung, welche der moderne Gedanke in letzter Zeit genommen hat, einen Begriff zu geben. Im Interesse der streng causalen Betrachtungsweise sucht man den Grund für die in der Erfahrung vorliegenden und der Erklärung harrenden Thatsachen in den Dingen selbst, ohne ihn aber in den mechanischen Ursachen finden zu können. Mit vollem Rechte gibt man sich der Überzeugung hin, daß dieser Grund in den Dingen der Außenwelt existiren müsse. Aber welches ist dieser Grund? Anstatt

---

[1] Kampf um's Dasein am Himmel. 2. Aufl. Berlin 1876. S. 331.

[2] Ausland 1876, Nr. 27, 28, 29. Der Herr wiederholt ein in der modernen Wissenschaft vielgeübtes Kunststückchen. Er fingirt eine Teleologie, wie sie niemals von einem vornünftigen Menschen behauptet worden ist, als wäre nämlich nur insofern Teleologie vorhanden, als einem fixirten Typus des Absoluten, einer bleibenden Ruhelage, einem absoluten Finalzustand in allen Naturprocessen unmittelbar zugestrebt werde; auf diese Windmühle legt er mit stolzem Siegesbewußtsein seine Lanze ein. Wir gönnen ihm die kindliche Freude.

sich auf der Suche nach demselben streng an die zu erklärenden Thatsachen zu halten, geht es an ein metaphysisches Dichten und Phantasiren, daß man sich mitten in den Hexentanz der „deutschen Speculation" zurückversetzt wähnt. Die in trostloser Irre umherlaufenden und sich gegenseitig überlaufenden deutschen Denker hören läuten, wissen aber nicht, wo die Glocke hängt. Seitdem sie die Philosophie des katholischen Mittelalters aus dem Gesicht verloren haben, ist den armen Leuten die Wahrheit die verlorene Kirche im Gedichte Uhlands.

9. Wir unsererseits merken uns vor Allem die Wahrheit, die sich wie ein rother Faden durch diesen ganzen Wirrwarr hindurchzieht. Die Erkenntniß, daß man in den Naturdingen mehr anzunehmen hat, als eine mechanisch bewegte Vielheit, daß in denselben eine ideale Seite, nach welcher das theilbare Volumen zu einer Wesenseinheit verbunden sei, sich vorfinde, bezeichnet eine festzuhaltende Errungenschaft, einen wahren Fortschritt in der Durchschauung des materialistischen Zeitirrthums, eine Repristination der Philosophie eines hl. Thomas von Aquin. In der peripatetisch-scholastischen Philosophie wurde jenes „Mehr", wie bereits bemerkt, mit dem Namen „Form" bezeichnet; und es ist geradezu komisch, zu gewahren, was für eine gewaltige Antipathie unsere jetzigen Denker gegen den „Formbegriff" an den Tag legen. Was ist denn die Form? fragt man, als wenn man uns deutlicher zu sagen wüßte, was denn „Materie" oder „Kraft" sei. Trotz der Warnung Newtons[1] bekennt man sich unverfroren zu der „allgemeinen Anziehung", diesem unsichtbaren, riesenhaften Bärentreiber, der Alles im Universum, vom größten Fixstern bis zum kleinsten Sonnenstäubchen, wie an Stricken gefesselt in gesetzmäßiger Weise umhertreibt. Wer solche Kameele verschluckt, meinen wir, braucht keine Mücken zu seihen.

Zu beklagen ist nur, daß das dem Zuge der Wahrheit folgende Pendel der Zeitphilosophie an der Wahrheit vorbeieilt, um sich in das andere, ebenso verderbliche Extrem hinüber zu verirren. Wäre dem nicht

---

[1] „Voces attractionis, impulsûs, vel propensionis cujuscumque in centrum, indifferenter et pro se mutuo promiscue usurpo, has vires non physice sed mathematice tantum considerando. Unde caveat lector, ne per hujusmodi voces cogitet me speciem vel modum actionis causamve aut rationem physicam alicubi definire, vel centris vires vere et physice tribuere, si forte aut centra trahere aut vires centrorum esse dixero." Phil. Nat. Principia Math. Definitio VIII. Würden die dii minorum gentium in der Naturwissenschaft mit einer ähnlichen Einschränkung von Atomen reden, wie der große Newton von der Anziehung sprach, so wäre gegen den Atombegriff gar nichts zu erinnern.

so, so befänden wir uns genau auf jenem in der Mitte liegenden Standpunkt, welchen die Philosophie der katholischen Vorzeit Jahrhunderte lang mit majestätischer Ruhe innegehalten hat.

Wenn wir nun auch den Gang der jetzt herrschenden Naturphilosophie bis zur „Mitte“ hin zu Gunsten der Scholastik beachtet haben, so müssen wir uns doch vor jeder Anlehnung an diese Philosophie sorgfältig hüten; uns auch hüten vor gewissen Vermittlungsversuchen. Ebenso, wie es verfehlt ist, zwischen der Scholastik und dem materialistischen Atomismus die richtige Mitte in einem theistisch zugestutzten Atomismus aufspüren zu wollen, ebenso falsch wäre es, über die Scholastik hinaus dem Pantheismus irgendwelche monistische oder psychistische Zugeständnisse zu machen, geschähe es nun im Sinne Günthers oder sonstwie. Ist die Scholastik wesentlich verschieden von der atomistischen Einseitigkeit, so ist sie es ebenso von der monistischen.

(Schluß folgt.)

T. Pesch S. J.

Ein Blatt aus der älteren Geschichte Armeniens.

Am Ende eines geräumigen Meerbusens, an der Südostseite des gleichnamigen Sees, liegt, von üppigen Weinbergen und wohlbewässerten Obstgärten umgeben, selbst jedoch wegen der Ausdünstungen des sumpfigen Ufers zur Sommerszeit höchst ungesund, — Wan, eine der Hauptstädte von Türkisch-Armenien. Die Bergkette, welche das Südostgestade des Sees umsäumt, zieht sich hier 5—6 engl. Meilen weit landeinwärts zurück und bildet den amphitheatralischen Rahmen einer fruchtbaren Ebene, in deren Mitte keck ein mächtiger, langgestreckter Kalkrücken sich bis zu einer Höhe von 100 m. erhebt. Unzugänglich von allen Seiten, mit einziger Ausnahme der Westseite, an welcher ein schmaler, durch Wälle vertheidigter Zugang stufenweise hinanführt, war dieser Felsen seit uralten Zeiten die natürliche Zwingburg des Landes. An seinem Fuße, nach dem See hin, liegt die Stadt gelagert. Diese wie die Citadelle, selbst auf Ruinen erbaut, befinden sich gegenwärtig in argem Verfall; aber bedeutsame Überreste und ausführliche Inschriften weisen auf Zeitalter des Glanzes zurück. Am Westthore, nahe dem einzigen Zugange zur

Festung, liegen in jüngeres Mauerwerk eingebaut zwei gewaltige, mit Schriftzeichen bedeckte Quadern. Lenkt der Wanderer von hier seine Schritte nach der Südfront des Felsens, so mag er auf zwanzig engen, in die senkrechte Felswand eingehauenen Stufen zu einer schmalen Plattform hinaufklettern, oberhalb welcher die Felswand sorgfältig geglättet und in acht Parallel-Columnen von zusammen mehr denn 300 Zeilen mit ebendenselben krausen Schriftzeichen bedeckt ist. Vor ihm öffnet sich im Felsen ein Portal, durch welches hindurch er in einen geräumigen Felsensaal von ungefähr 11 m. Länge, 7 m. Breite und 4 m. Höhe gelangt. Von da führen vier Eingänge in eben so viele kleinere Kammern, in deren einer sich ein zweites Portal aufthut, das auf einen brunnenähnlichen, mit Steinen und Schutt ausgefüllten Schacht mündet. An den Wänden dieser Felsengemächer gewahrt man keinerlei Inschriften oder bildliche Darstellungen, sondern nur einige fensterähnliche Vertiefungen, vielleicht zur Aufnahme von Lampen bestimmt. Zwei eben solche Vertiefungen, deren Zweck bisher nicht ermittelt werden konnte, finden sich in dem Fußboden des größeren Saales. Waren diese Räume etwa die Grabkammern der Herrscher, welche ihre Großthaten draußen in das Gestein eingezeichnet haben? Sonderbare Laune des Schicksals; seit Jahrtausenden verkündet der Stein unermüdlich ihren Ruhm, und die Geschlechter, welche ihre Scholle bebauen, verstehen die Zeichen nicht mehr, in welchen er redet. „Auch das ist Eitelkeit!“ möchte man hier mit dem Prediger ausrufen.

Fünf weitere Inschriften befinden sich an der Nordseite des Felsens, von denen die ausführlichste 29 Zeilen hat und in einer künstlichen Vertiefung angebracht ist. Khazana Kapusi, „das Schatzthor“, heißt der Ort, welchen Christen und Mohammedaner nur mit Scheu betreten, denn hier ist im Berge ein eisernes Thor verborgen, bewacht von Genien mit flammenden Schwertern. Wer die Zauberformel kännte, welche die Inschrift enthält, dem würde sich der Felsen erschließen, und ein weites Gewölbe voll der ausgesuchtesten Kostbarkeiten läge offen vor ihm. Jetzt ist die Inschrift arg entstellt durch ein roh gearbeitetes Kreuz, welches Armenier quer durch dieselbe gehauen haben. — Etwa 1½ engl. Meilen östlich von der Stadt findet sich in der Nähe eines zwischen Gärten versteckten Dörfchens in einer künstlichen Felsenvertiefung von 477 cm. Höhe und 203 cm. Breite eine weitere Inschrift. Der Felsen trägt hier noch die Spuren eines gelben Firnisses, welcher, ähnlich wie zu Behistun, die Inschrift vor den Einflüssen der

Witterung schützen sollte. Meher Kapusi, „das Schäferthor“, heißt die Stätte. Vor langer, langer Zeit entschlief hier einstmals ein Schäfer und ward im Traume das Zauberwort gelehrt, welches das hier verborgene Felsenthor erschließt. Kaum war er erwacht, versuchte er sofort die Kraft des Sprüchleins: auf that sich der Felsen, und staunend schaute sein Auge ein mit unermeßlichen Schätzen gefülltes Gewölbe. Er trat ein und hinter ihm schloß sich die Öffnung. Er füllte seinen Brodbeutel mit lauterem Golde, sagte darauf wieder seinen Spruch und gelangte durch das nochmals geöffnete Wunderthor in's Freie. Schon dreht er dem gastlichen Felsen den Rücken, da bemerkt er, daß er vor lauter Freude seinen Schäferstab drinnen zurückgelassen hat. Wiederum sagt er seinen Spruch, wiederum schließt sich hinter dem Eingetretenen der Felsen; wohlgemuth hebt er seinen Schäferstab auf — da ist seinem Gedächtnisse das Sprüchlein entfallen. Lange wartete sein treuer Hund draußen am Felsen, dann nahm er den goldgefüllten Beutel zwischen die Zähne und trug ihn zu des Schäfers Weib. Als darauf diese, von dem Hunde geleitet, zu dem Felsen kam, da vernahm sie deutlich den Hilferuf ihres Mannes, und gar mancher Vorübergehende hat ihn seither gleichfalls vernommen — aber helfen hat dem Unglücklichen Keiner gekonnt.

Als A. H. Layard 1849 auf seiner zweiten assyrischen Forschungsreise in Wan verweilte, wurde er hier auf einen zerlumpten Bettler aufmerksam gemacht, der die Reise nach Konstantinopel nicht gescheut hatte, um sich einen Ferman zu verschaffen, der ihm die Erlaubniß, am „Schäferthor“ Nachgrabungen anzustellen, ertheilte unter der Bedingung, daß ein bestimmter Antheil der noch zu findenden Schätze der Schatzkammer des Großherrn zufallen sollte. Nun ist freilich des armen Mannes Beutel bei dem Unternehmen geleert und derjenige des Sultans nicht gefüllt worden; indessen war der Mann mit alten Steinen und Inschriften in der Runde wohlbekannt geworden und erwies sich Herrn Layard als ein brauchbarer Führer.

Unweit des „Schäferthores“ stößt man wieder auf zahlreiche Felsenkammern. Einige derselben können mittelst in den Felsen eingehauener Stufen, andere nur mittelst Stricken erreicht werden; stellenweise führt eine Reihe Stufen hoch an der Felswand empor, um dann urplötzlich abzubrechen, ohne auf einen Eingang, eine Höhle zu münden. Noch ein paar mit Inschriften versehene Steine befinden sich in dem Gemäuer zweier armenischer Kirchen der Stadt, andere an andern

Orten des Landes, so daß deren Gesammtzahl gegenwärtig auf 44 sich beläuft [1].

Woher stammen diese Überreste? Schamiram, so nennt die armenische Sage Semiramis, entzückt von der Schönheit dieses Landes, beschloß, hier einen Palast und eine Stadt zu erbauen. Aus allen Theilen ihres weiten Reiches ließ sie mehr als 22,000 Werkleute zusammenkommen, dazu noch 600 Arbeiter, erfahren in der Bearbeitung von Holz, Stein, Eisen und Erz. Zuerst führte sie aus ungeheuren Felsblöcken einen riesigen Damm auf; dann baute sie an der Stelle, wo heute Wan steht, die Stadt Schamiramagerd, in welcher sich eine unzählbare Menschenmenge ansiedeln mußte. Sie ist es, welche im Felsen die Säle und Kammern aushauen ließ, deren Anblick den Wanderer in Staunen versetzt, und noch manche andere, durch geheime Gänge verbundene Gewölbe, in denen sie ihre Schätze verbarg. Sie ist es gleichfalls, welche die Inschriften in die Felswände eingraben ließ. So der armenische Geschichtschreiber Moses von Khorene, dessen Angaben jedoch die neueren Forschungen nicht bestätigt haben.

Im Jahre 1827 kam im Auftrage der französischen Regierung der bald darauf von den Kurden ermordete Reisende F. E. Schulz nach Wan und nahm daselbst von 22 Texten Abschrift. Fünf weitere Inschriften verdanken wir den Bemühungen der Mechitaristen, die übrigen wurden von andern Gelehrten veröffentlicht. Sie gehören sämmtlich dem System der Keilschrift an. Einen an der Südseite der Felsen in unzugänglicher Höhe angebrachten Text, welchen Schulz nur mit Hilfe eines Fernglases zu copiren vermochte, lassen wir im Folgenden unberücksichtigt; es ist derselbe eine in den drei officiellen Sprachen des Perserreiches — persisch, assyrisch, medisch — abgefaßte Urkunde des Xerxes, welche mit desselben Königs Inschriften zu Ekbatana und Persepolis beinahe wörtlich übereinstimmt. Die übrigen stammen alle nicht von Semiramis, über welche die Keilinschriften bis jetzt ein beharrliches Schweigen beobachten, sondern von einheimischen Königen alter Zeit. Die beiden ältesten sind in assyrischer Sprache, alle folgenden in der Landessprache [2] abgefaßt. Die Schriftzeichen weichen nur selten und unbedeutend von den assyrischen ab.

---

[1] Einige jüngst von Th. Deyrolle aufgefundene Inschriften sind hier nicht mitgerechnet, da sie unseres Wissens noch nicht veröffentlicht worden sind.

[2] Zur Frage, wie man zum Verständnisse der in dieser Sprache abgefaßten Inschriften gelangte, vgl. F. Lenormant: Lettres Assyriologiques. T. I. p. 122. 123.

Die Inschriften — mit einziger Ausnahme des Reichssiegels des Königs Urzana von Musasir — geben Aufzählungen der den verschiedenen Gottheiten aus der Kriegsbeute dargebrachten Weihegeschenke oder anderweitiger Opfer und enthalten insoferne schätzbare Angaben über die Geschichte des Landes. Überdieß bieten sie aber noch ein zweifaches, höheres Interesse, indem sie über gewisse Andeutungen der Propheten ein unerwartetes Licht verbreiten und uns zugleich eine Controle der gleichzeitigen assyrischen Kriegsberichte ermöglichen. Wir hatten bereits früher Gelegenheit, zu bemerken, wie die Annalen der assyrischen Großherren viel mehr die Verewigung des Ruhmes ihrer Verfasser, als die Feststellung des historischen Thatbestandes sich zur Aufgabe setzen. Sie unterrichten uns sehr ausführlich über deren Erfolge, nicht aber über deren Niederlagen. Die Beispiele, wo solche in den Annalen assyrischer Könige erwähnt werden, sind äußerst selten; zuweilen ist es die Indiscretion eines Nachfolgers, welche die Niederlage eines Vorgängers verräth. Sonst werden Niederlagen verschwiegen, wie diejenige Sennacheribs vor Jerusalem, oder wohl gar zu Siegen aufgeputzt. Einer solchen Vermuthung kann man sich manchmal kaum erwehren, wenn man sieht, wie angebliche Siege auffallend genug so ganz unbenutzt bleiben, oder bedenkliche Rückwärtsconcentrirungen zur Folge haben, und wie gewisse Feinde alljährlich vernichtet werden und doch alljährlich wieder zum Vorschein kommen. Auch von den armenischen, natürlich jederzeit siegreichen Feldzügen der assyrischen Herrscher erzählen uns deren Annalen des Weiten und Breiten, und hier ist es, wo die armenischen Texte rectificirend in's Mittel treten. Wegen der vielfachen Berührungspunkte der assyrischen Documente mit den heiligen Büchern des Alten Testamentes muß eine Controle der e r s t e r e n, wie uns die armenischen Texte dieselbe ermöglichen, dem Exegeten erwünscht sein. Sie ist es um so mehr, als in einem Punkte namentlich, die Beziehung Teglathpalassar' II. zu Azarias von Juda betreffend, vorläufig noch ein Widerspruch zwischen beiden Geschichtsquellen besteht [1], ein Widerspruch, welchen man allzu leicht durch voreilige Darangabe der biblischen Erzählung auszugleichen versucht sein möchte. Hier mögen uns die armenischen Keilschrifttexte zum Warnzeichen dienen.

Zur Zeit, in welche uns dieselben zurückversetzen, finden wir Armenien in eine Anzahl gesonderter Landschaften zersplittert, von denen

[1] Vgl. d i e s e Zeitschrift 1874, IX. S. 313 ff.

wir nur die hauptsächlichsten namhaft machen wollen. Im Vordergrunde steht Urarda (Ararat), welches das Plateau von Erzerum und das Bergland des Ararat begreift. Südlich davon, am Nordgestade des Wan-Sees, liegt Musasir, während Manna oder Wanna (das heutige Wan) das Südostufer desselben, und Kilchi dessen Südwestufer, das Quellgebiet des Tigris, einnimmt. Östlich von Urarda, also wahrscheinlich am Aras, lag Madachir, zwischen Wanna und dem Urumija-See Chubuskia und Kilzan. Von den turanischen, später arischen Völkerschaften im Osten des letztgenannten Sees können wir füglich absehen. Im Westen Urarda's bis an den Antitaurus lag Milid, das spätere Melitene. Die Grenze gegen das eigentliche Assyrien im Süden bildete das Gebirge Nizir, wo der chaldäischen Sage zufolge die Arche stillstand, die südlichste der von Westen nach Osten laufenden Parallelketten, der Djebel Dschudid mit seinen östlichen Fortsetzungen. Diese Völkerschaften insgesammt führten den Namen Nairi, in welchem Einige das semitische naharim, „die Flüsse", und demnach eine assyrische Bezeichnung des Quelllandes der zwei Ströme finden. Indessen ist diese Erklärung nichts weniger als gesichert, da Nairi nachweislich ein Name war, welchen nicht nur die semitisch redenden Assyrer ihren nichtsemitischen nördlichen Nachbarn, sondern diese auch sich selber beilegten. So führen die ersten, unten zu erwähnenden Könige von Urarda den officiellen Titel „König von Nairi" und in späterer Zeit erscheint ein in Chubuskia residirender König als Träger des gleichen Titels. Nach diesem Volke nannten die Assyrer die Seen von Wan und Urumija „das obere und das untere Meer von Nairi" [1]. Im Westen der bisher aufgezählten Länder sind endlich noch zu erwähnen das ehedem mächtige Kummucha (Kommagene), etwa westlich vom heutigen Diarbekr, zu beiden Seiten des Euphrat; nordwestlich davon, also bereits auf der Hochebene Kleinasiens, Muski, und zwischen diesem, Urarda und dem schwarzen Meere Tabal, die Moscher und Tybarener der Griechen, Mosoch und Tubal der heiligen Schrift.

Bereits den ersten assyrischen König, von dessen Annalen ein zusammenhängendes Bruchstück uns erhalten ist, Teglathpalassar I. (circa 1105), treffen wir mit diesen nördlichen Grenznachbarn seines Reiches im Streite. Gleich nach seinem Regierungsantritte vertrieb er die Mos-

---

[1] Wohl zu unterscheiden von „dem oberen und dem unteren Meer", d. i. dem kaspischen Meer und dem persischen Meerbusen.

cher aus Kommagene, wo sie sich 20,000 Mann stark unter ihren fünf Königen festgesetzt hatten. Etwa zwei Jahre später begegnen wir ihm im Westen des Wan-Sees, im Lande Kilchi, von wo er neben anderer Beute 25 Götzenbilder hinwegführte, welche er als Trophäen in den Haupttempeln seiner Residenzstadt Assur aufstellte. Den folgenden Feldzug krönte in der Gegend des „oberen Meeres" die Huldigung von 23 Königen vom Lande Nairi. Noch zweimal kam der Großherr in diese Gegenden und errichtete in dem Quellgebiet des Tigris eine uns erhaltene Gedenktafel. Doch gingen seine Eroberungen jedenfalls wieder verloren.

Erst Assurnazirpal (883—858) nahm hier das Werk seines Vorgängers wieder mit Nachdruck auf; gleich sein erster Feldzug galt dem Lande Nairi. „Den Thron meiner Herrschaft nahm ich ein mit Macht; das Scepter, den Schrecken der Männer, ergriff ich mit der Hand; meine Kriegswagen und Kriegsschaaren sammelte ich, überschritt schwierige Gebirge, unwegsam für Heere und Wagen, und kam in das Land Nairi. Ihre Festung Libie, die Städte Zurra, Abuku, Arura, Arubie, befestigte Städte in den Gebieten Aruni und Etini nahm ich ein; ihre Krieger machte ich nieder in großer Zahl; ihre Beute, ihre Schätze, ihr Vieh nahm ich weg. Ihren Kriegern sank der Muth, sie setzten sich auf einem unzugänglichen Berge, einem durchaus unzugänglichen Berge, fest. Nicht drang ich hier vor, denn gleich hohen eisernen Zacken ragte dieser Berg empor und die Vögel des Himmels erreichten dessen Gipfel nicht; gleich Nestern junger Vögel hatten sie mitten auf diesem Berge ihre Verschanzung errichtet, wohin niemals einer meiner königlichen Ahnen gedrungen war. Innerhalb drei Tagen über einen hohen Berg . . . dem Fuße jenes Berges schlich ich ungesehen entlang; ihre Nester, ihre Zelte brach ich ab, 200 ihrer waffentragenden Männer machte ich nieder, ihre Beute führte ich in Menge gleich jungen Lämmern hinweg, ich häufte ihre Leichname wie Schutt auf den Bergen auf, die Übriggebliebenen ließ ich in wilden Gebirgsschluchten verschmachten; ich zerstörte ihre Städte, riß sie nieder und verbrannte sie im Feuer." — Diese kurze Schilderung gibt uns ein Bild von den Anstrengungen, welche diese Kämpfe kosteten, und den verhältnißmäßig unbedeutenden Erfolgen, welche sie meistens ergaben. Die Schwierigkeit des Terrains erschwerte den Marsch des Heeres und ermöglichte selbst einem schwachen Feinde einen langen und erfolgreichen Widerstand; denn ein Feind, der durch den Verlust von 200 Mann als nahezu aufgerieben dargestellt

wird, war wohl kaum der Rede werth, und wie theuer dessen Bewältigung zu stehen kam, wird uns ja ohnehin nicht gesagt. Vor der assyrischen Übermacht zieht sich derselbe in unangreifbare Gebirgsstellungen zurück, welche nur durch List bezwungen werden können, und ist erst ein solches Felsennest ausgehoben, dann winken bereits zehn andere von den umliegenden Felsen dem tollkühnen Angreifer entgegen. Auch durch die langen Aufzählungen eroberter Städte darf man sich nicht beirren lassen; die große Anzahl, welche nicht selten auf Landstriche von ganz bescheidenem Umfange trifft, beweist, daß die Assyrer es mit dieser Bezeichnung nicht allzu genau nahmen; zählte doch auch der ägyptische König Scheschonk nicht weniger als 133 in dem kleinen Reiche Juda eroberte Städte auf. Einen Vortheil mögen diese Kämpfe für Assyrien gehabt haben: sie waren für seine Krieger eine tüchtige Schule und verliehen ihnen jene Zähigkeit und Raschheit in allen ihren Unternehmungen, welche sie zum Schrecken des Südens und des Westens machten.

Unter solchen Kämpfen drang Assurnazirpal bis Chubuskia und Kilzan vor, welche sich gutwillig zur Huldigung verstanden, und von da am Südgestade des Wan-Sees vorbei nach Kilchi. Hier ergibt sich die erste Erwähnung des Reiches Urarda: eine Anzahl eroberter Städte wird als „in der Nähe des mächtigen Landes Urarda befindlich" bezeichnet. Dieses selbst blieb dießmal noch unberührt.

Unter seinem Nachfolger Salmanassar IV. (858—823) erfolgte der erste Zusammenstoß mit dem mächtigen armenischen Reiche, und zwar zunächst zu Ungunsten des Letzteren. Von Chubuskia, wo er die rauchenden Trümmer von mehr als hundert Städten zurückließ, wandte sich der Assyrer wider Sugunia, eine feste Stadt Arame's, des Königs von Urarda: „Ich belagerte und eroberte die Stadt, erschlug eine große Anzahl ihrer Vertheidiger und führte Beute hinweg. Eine Pyramide von Köpfen der Erschlagenen häufte ich vor der Stadt auf. 14 von ihr abhängige Städte brannte ich nieder. Dann verließ ich Sugunia. Ich stieg hinab zum See des Landes Nairi (dem See von Wan), am Ufer desselben hielten meine Waffen inne, Opfer den Göttern brachte ich dar. Um jene Zeit ließ ich mein Bild anfertigen; die Rathschlüsse Assurs, des Herrn der Fürsten, meines Gebieters, und meine eigenen Gesetze schrieb ich darauf; am Gestade des Sees richtete ich es auf." — Nun wandte Salmanassar seine Aufmerksamkeit dem Westen zu, wo er nach wiederholten Kämpfen mit den Königen, welche das Land zu beiden Seiten des Chaboras inne hatten, bis an das Mittelmeer und nach

Cilicien vordrang. Auch hier wurde ein Standbild des Königs errichtet. Aber bereits das Jahr 857 sah ihn wieder in Armenien: Arame von Urarda zog sich, dem Kampfe ausweichend, in die Berge, wurde aber verfolgt und ließ in der Schlacht 3400 Todte. Während er sich dann in ganz unzugänglichen Stellungen verschanzte, verwüstete der Assyrer nach Herzenslust das Land. Dann ward abermals ein Standbild mit Inschrift am Gestade des Wan-Sees aufgerichtet; deßgleichen in Kilzan, welches sich gutwillig zur Tributleistung herbeiließ. Dagegen mußte gegen Chubuskia mit Gewalt vorgegangen werden. Die folgenden Jahre war der König im Westen mit der Niederwerfung jener Coalition beschäftigt, an deren Spitze der aus der Bibel bekannte Benadar von Damaskus stand und welcher Ahab von Israel sich angeschlossen hatte. Der Bericht dieser Siege ist uns auf zwei Inschriften erhalten, welche der König in den Jahren 853 und 845 in die Felsen an der Quelle des Tigris einhauen ließ. Von hier wandte er sich im letztgenannten Jahre nochmals gegen Urarda und verwüstete ein drittes Mal das Reich Arame's. Neuerdings drangen dann im Jahre 832 die assyrischen Heerschaaren unter dem Tartan Dayanassur in Urarda ein, welches dießmal Seduri, wahrscheinlich der Nachfolger Arame's, beherrschte. Derselbe Tartan gab im Jahre 829 das hier zum ersten Male erwähnte Reich Wanna der Plünderung preis. 828 fand noch ein Raubzug nach Urarda und Musasir statt.

Samsibin II. (823—810) kam über Wanna und Chubuskia nicht mehr hinaus. Binnirar III. (810—781) verzeichnet zwei Züge wider Wanna, sieben wider Nairi und fünf wider Chubuskia. Auf die zehnjährige Regierung Salmanassar' V. (781—771) fallen fünf Züge nach Urarda, auf diejenige seiner ohnmächtigen Nachfolger Assuredilel II. (771—753) und Assurnirar (753—745) ein einziger Zug nach Nairi. Hätten wir für diese Regierung auch nichts als diese dürftigen Angaben, so ließen uns dieselben ein fortschreitendes Sinken der assyrischen Obmacht und ebenmäßiges Erstarken der nördlichen Nachbarreiche vermuthen. Die stete Wiederholung der Unternehmungen gegen Armenien, ohne Erwähnung irgend eines durchschlagenden Sieges, ruft nothwendig die Vorstellung wach, daß dieses Land den assyrischen Waffen einen erfolgreichen Widerstand leistete. Das Zurückgehen des Kriegsschauplatzes von Wanna und Chubuskia auf Nairi, worunter die Assyrien nächstliegenden armenischen Landstriche gemeint sind, beweist, daß Assyriens Arm nicht mehr so weit reichte wie früher. Daß aber unter Salma-

nassar V. wieder Urarda in Sicht kömmt, dürfte seinen Grund nicht so sehr darin haben, daß dieser König weiter als seine Vorgänger nach Norden vordrang, als vielmehr darin, daß das Reich Urarda seine Grenzen gegen Assyrien, etwa durch Einverleibung von Wanna und Chubuskia, vorgeschoben hatte. Da alsdann, nach Ausweis des Eponymen-Kanons, von 774 ab Armenien sich nur eines einzigen, dazu noch unbedeutenden Angriffes zu erwehren und fortan von dem durch Seuchen und Aufstände geschwächten Nachbarlande nichts zu fürchten hatte, so erwiesen sich die Zeitverhältnisse als der Befestigung der eigenen Unabhängigkeit und der Bildung einer einheimischen Obmacht äußerst günstig.

Hier treten nun, unsere Vermuthungen bestätigend, die armenischen Inschriften ein. Die beiden ältesten sind eben jene in der Nähe des Westthores der Stadt Wan eingemauerten; sie rühren von einem Könige Belidduris I., dem Sohne Lutibri's, her. Eine dritte stammt von Isbuinis I., dem Enkel Lutibri's. Diese Herrscher führen den Titel „König von Nairi"; ihre Namen weisen ihnen ihren Platz unter den Königen von Urarda an, und zwar zwischen dem 832 von Salmanassar IV. bekriegten Seduri und zwischen Sarda, dem Zeitgenossen Teglathpalassar' II. Geben uns diese Inschriften auch wenige directe Aufschlüsse über die politische Geschichte Armeniens während dieses Zeitraumes, so lassen sie uns denselben doch als eine Epoche relativer Blüthe erkennen. Wan war dem Reiche Urarda dauernd einverleibt. Belidduris I. ist es, welcher die Keilschrift nach Armenien verpflanzte. Seine Texte sind noch in assyrischer Sprache verfaßt und unterscheiden sich in Nichts, nicht einmal in der Titulatur („Der große König, der mächtige König, der König der Heerschaaren"), von den Inschriften gleichzeitiger assyrischer Herrscher. Sogar sein Name ist durch solche Ideogramme wiedergegeben, deren Wahl einen assyrischen Scribenten verräth. Für diese Thatsache ist die natürliche Erklärung diese: Belidduris hatte einige in der Schreibekunst erfahrene assyrische Eunuchen im Kriege gefangen genommen und ließ nun durch dieselben Inschriften zu seinem Ruhme aufsetzen. Augenscheinlich ließ ihn der Ruhm früherer assyrischer Könige, welche ihre Standbilder und Inschriften rings um den See herum aufgepflanzt hatten, nicht ruhen. Die Inschrift seines Sohnes Isbuinis I. ist bereits in der Landessprache abgefaßt und zeigt uns, daß man damals schon der assyrischen Scribenten entrathen konnte.

Im Jahre 745 trat Teglathpalassar II. (745—727) die zerrüttete Hinterlassenschaft seiner Vorgänger an; es galt, das Reich nach innen

zu kräftigen, nach außen gegen zahlreiche Feinde zu vertheidigen. Das drohendste Gewitter hatte sich im Norden und Westen zusammengezogen. Hier befand sich Sarda — so hieß jetzt der König von Urarda — an der Spitze eines Fürstenbundes, welchem Melitene, Kommagene, Tubal und andere armenische Staaten beigetreten waren, während ein zweiter Bund — Damaskus, Hamath, Karkemisch, Israel u. A. — schlagfertig im Westen stand. Letzteres Bündniß wurde durch die nach dreijähriger Belagerung (743—740) erfolgte Einnahme von Arpad gesprengt. Die erstere Conföderation ward bereits 743 in Kommagene auf's Haupt geschlagen, was der Kanon als eine „Niederlage Urarda's" verzeichnet. Der Sieger empfängt denn auch fünf Jahre später die Huldigung fast aller Mitglieder des ehemaligen Bundes — nicht jedoch des Königs von Urarda. Dieser durfte sich nach verlorener Schlacht unbehelligt in sein Land zurückziehen. Als ihn 739 oder 735 der Assyrer daselbst angriff, schloß sich Sarda, einer offenen Schlacht ausweichend, in die feste Stadt Turuspa ein, deren sich der Feind nicht zu bemächtigen vermochte, dafür aber das Land verwüstete, einige Distrikte von demselben abtrennte und unweit der Tigrisquellen eine Zwingfeste Assurbasa erbaute. Aber auch jetzt fehlte Sarda auf der Liste tributpflichtiger Könige. So lautet der assyrische Bericht, und wir dürfen demselben getrost entnehmen, daß der Großkönig dem Armenier keine nennenswerthen Vortheile abgewann.

Sarda's Nachfolger muß wohl Menuas I. gewesen sein, der Vater jenes Argistis, der in den assyrischen Annalen als Gegner Sargons (721—704) erwähnt wird und selber uns drei Inschriften hinterlassen hat. Doch folgte Letzterer nicht unmittelbar auf den Vater, sondern zwischen beide schiebt sich Ursa, vielleicht ein älterer Sohn Menuas', ein, mit dessen Schicksalen uns die Kriegsberichte Sargons bekannt machen. Aus denselben tritt uns Ursa gleichsam als der Hannibal Urarda's entgegen, oder — um eine andere näherliegende Parallele zu ziehen — was um die nämliche Zeit Merodach-Baladan von Beth-Jakin für Chaldäa, das ist Ursa für Armenien: der ebenso unbeugsame als verschlagene Verfechter der Unabhängigkeit und Machtstellung seiner Heimath, unerschöpflich in Anknüpfung von Allianzen, Anstiftung von Erhebungen — und wie die Laufbahn Beider eine verwandte, so war auch ihr Ende das gleiche: Merodach-Baladan stirbt, nachdem alle seine Anschläge für den Augenblick gescheitert, in der Fremde; Ursa nimmt sich nach der Niederlage des letzten Bundesgenossen das Leben. Beide treten ab am Vorabende des Sieges, um welchen sie ihr Leben lang vergeblich gerungen.

In Wan regierte damals Iranzu, ein treuer Vasalle Assyriens, vielleicht noch aus den Zeiten Teglathpalassar' II. her. Gegen ihn und das assyrische Joch lehnten sich, im geheimen Einverständnisse mit Ursa, 719 mehrere Städte auf; doch stellte Sargon dießmal ohne sonderliche Mühe die Ordnung her. Indessen warb Ursa zahlreiche und mächtige Bundesgenossen: die Moscher und Tybarener, Melitene und das am Kaspischen Meere gelegene Sagartien und mehrere medische Häuptlinge. Aza, welcher auf seinen Vater Iranzu in Wan gefolgt war, ward ermordet und an seiner Statt sein Bruder Ullusun zum Könige eingesetzt (716). Aber rasch war Sargon zur Hand. Die grausame Strenge, mit welcher er den in seine Hände gefallenen König von Melitene an der Stätte der Ermordung Aza's lebendig schinden ließ, jagte Ullusun in Schrecken und bestimmte ihn, sich um den Preis assyrischer Anerkennung und Vasallenschaft von seinen Verbündeten loszusagen. Zweimal noch fiel er ab, und jedesmal ward er wieder zu Gnaden angenommen. Im Jahre 714 glaubte Sargon die Zeit gekommen, dessen vormalige Mitverschworene zu züchtigen. Zuerst kam der König von Sagartien an die Reihe; sein Land ward erobert, und Ursa, der ihm mit Heeresmacht zu Hilfe eilte, auf's Haupt geschlagen. Fünf Monate lang soll er mit den Trümmern seines Heeres im Gebirge umhergeirrt sein, während der Feind sein Land verwüstete und Theile desselben als Lohn für dießmal bewiesene Treue dem Reiche Wanna einverleibte. Noch ein Verbündeter war Ursa geblieben, Urzana von Musasir. Sargon zog wider ihn heran und eroberte seine Hauptstadt. 20,100 Gefangene, darunter Urzana's Weib und Kinder sammt allen seinen Schätzen, fielen in die Gewalt des Siegers, die Götterbilder sammt allem Schmuck ihrer Tempel. Auf einem Basrelief in Sargons Palast zu Khorsabad erblickt man den Tempel des Gottes Chaldis, auf einer würfelförmigen Terrasse erbaut und mit einem Giebel mit cypressenförmigen Aufsätzen gekrönt. In der mit zwei Paaren viereckiger Säulen geschmückten Front öffnet sich ein gleichfalls mit einem Giebel versehenes Portal, zu dessen beiden Seiten zwei in einen Knauf auslaufende Stangen aufgepflanzt sind. An der äußeren Tempelwand sind stark gewölbte Votivschilde aufgehangen. Zur Linken des Einganges sieht man eine Gruppe in getriebener Arbeit, eine ihr Kalb säugende Kuh vorstellend. Am Fuße der Terrasse erblickt man zwei große, auf künstlich gearbeiteten Stierfüßen ruhende Becken, die wohl dem nämlichen Zwecke dienen mochten, wie das „eherne Meer" im Tempel zu Jerusalem. Assyrische Soldaten sind damit beschäftigt, die

Votivschilder, kleine Räucheraltäre und kostbare Dreifüße als Kriegsbeute fortzuschaffen. Das Hauptinteresse dieser bildlichen Darstellung liegt darin, daß sie uns veranschaulicht, wie dazumal im Norden des Wan-Sees nicht bloß assyrische Schrift, sondern auch assyrische Baukunst heimisch geworden waren. — Als Ursa den Fall von Musasir erfuhr, nahm er sich selbst das Leben. Jetzt traf der Groll des Großkönigs Tubal und Melitene, über welche 713 und 712 assyrische Vögte gesetzt wurden, die sich indessen nur kurze Zeit zu halten vermochten.

Die Niederlage, welche Urarda dießmal erlitten, war empfindlich, aber dennoch war die Kraft des Landes nicht gebrochen. Bereits wenige Jahre später hatte es sich soweit erholt, daß Mutallum, König von Kommagene, im Vertrauen auf Argistis, den Nachfolger Ursa's, sich wider die assyrische Herrschaft zu empören wagte. Freilich sandte er, bei der Kunde von Sargons Sieg über Babylon (710) und von einer den ihm verbündeten Moschern durch einen assyrischen Statthalter beigebrachten Schlappe, Gesandte an den Großkönig und bot seine Unterwerfung an. Allein diese wurde nicht angenommen. Im Jahre 708 zog Sargon wider ihn zu Felde und machte Kommagene bleibend zu einer assyrischen Provinz. Sie erhielt einen assyrischen Statthalter und hatte fortan jährlich 150 Kriegswagen, 1500 Reiter, 20,000 Bogenschützen und 10,000 Speerträger zu stellen. Auffallen muß hier dem Leser der assyrischen Annalen, wie nach einer so nachdrücklichen Züchtigung Kommagene's eine Bestrafung Argistis', der doch als Anstifter dieser Wirren bezeichnet wird, in keiner Weise versucht, sein Gebiet durchaus nicht berührt ward. Auffallen muß die bescheidene Zurückhaltung Sargons, der während der noch übrigen Jahre seiner Regierung von Armenien weiter keine Notiz mehr genommen zu haben scheint, und vollends des gewaltigen Sennacherib (704—680), welcher ein einziges Mal (699 oder 698) sich nach dem Norden wandte, in der nächstgelegenen, leichter zugänglichen Gebirgskette Nizir einige Felsennester eroberte, dann aber sofort westwärts abbog und gegen Cilicien vordrang.

Was uns die assyrischen Texte nur ahnen lassen, dafür finden wir die ausdrückliche Bestätigung abermals in den armenischen Inschriften, deren dreie, darunter die große Inschrift an der Südfront des Felsens von Wan, von Argistis herrühren. Hier hat dieser König den Bericht seiner Großthaten niedergelegt, seine langen und glücklichen Kriege mit Assyrien, seine Eroberung verschiedener Landstriche, namentlich des Reiches Wan, dessen Hauptstadt von nun an die bevorzugte Residenz der Könige

von Urarda ward. Ein großer Theil seiner Unternehmungen scheint den nördlich gelegenen Kaukasusländern gegolten zu haben. In einer anderen kürzeren Inschrift gibt dieser König eine gedrängte Übersicht seiner Feldzüge; er rühmt sich, 453 Städte erobert, 105 Tempel und Paläste verbrannt, 25,170 Männer, 2734 Beamte, 73,700 Schafe und eine Unzahl von Weibern, Ochsen u. s. w. weggeführt zu haben. Das war also der Grund, warum die gleichzeitigen assyrischen Annalen von den Angelegenheiten Armeniens so beharrlich schweigen! Es hatte sich dort eine ehrfurchtgebietende Macht gebildet, und den Assyrern blieb für die Einbuße ihres Einflusses in jenen Gegenden kein anderer Trost als der, ihre Niederlagen zu verschweigen. Was G. Smith [1] bei Gelegenheit der Niederlage Sennacheribs vor Jerusalem schreibt, das behält seine Geltung auch hier: wir dürfen nicht erwarten, irgend eine ausdrückliche Bestätigung solcher Niederlagen in den assyrischen Inschriften zu finden, denn es war nicht Sitte dieser Nationen des Alterthums, eigene Niederlagen zu erzählen. — Übrigens stehen hierin zur Zeit die kriegführenden Nationen Europa's noch so ziemlich auf assyrischem Standpunkt.

Eine in der Nähe von Erzerum aufgefundene Inschrift stammt von Isbuinis II., dem Sohn des Argistis. Es ist dieß wohl eine und dieselbe Person mit jenem Ispainu von Asguza, welchen Esarhaddon (680—667) bei einem Einfalle in Wanna besiegt zu haben vorgibt. Fast scheint es, daß in Folge hievon dieses Reich wiederum eigene, von Urarda unabhängige und Assyrien zinspflichtige Könige erhielt; ein solcher muß Ahseri von Wan gewesen sein, welchen Assurbanipal (667—626) in seinem vierten Feldzuge heimsuchte.

Von Belidduris II., gleichfalls einem Sohn des Argistis, besitzen wir sechs Inschriften, darunter diejenige am „Schatzthore". Dieser König befand sich ungefähr um das Jahr 650 bereits auf dem Throne, denn um diese Zeit unternahm Assurbanipal gegen ihn seinen zwölften Feldzug, dessen Bericht übrigens arg beschädigt ist. Seine Regierung scheint eine lange und glückliche gewesen zu sein. Wan wurde zurückerobert. Hier und an zwei anderen Orten rühmt sich der König, Paläste und dazu noch 23 feste Städte erbaut, und unter anderen Feinden auch die Babylonier besiegt zu haben. Letztere Angabe dürfte darauf hinweisen, daß dieser König bis in die Zeit des letzten Verfalles des assy-

[1] Ancien history from the monuments: Assyria. London. p. 116.

rischen Reiches regierte, denn erst damals, so scheint es, konnte er mit den Babyloniern in unmittelbare Berührung kommen. Sie wäre zu vergleichen mit einer Angabe des Megasthenes, derzufolge Nabuchodonosor bis in das Land der Iberen vorgedrungen sein soll; zu verstehen sind hier wohl die Iberen nicht in Spanien, sondern am Kaukasus, mit anderen Worten das Reich Urarda. Die Nachricht des Megasthenes geht jedenfalls auf babylonische Quellen zurück, und so sehen wir, daß an die Beurtheilung dieser der nämliche Maßstab angelegt werden muß, wie an die assyrischen: sie wissen bloß von Siegen der Herrscher, deren Ruhm sie gewidmet sind. Dafür, daß Nebukadnezar Urarda keine namhaften Vortheile abrang, spricht nicht allein die gegentheilige, im Grunde ja bloß gleichwerthige Versicherung Belidduris' II., sondern weit mehr der Umstand, daß dieser König im ungestörten Besitze von Wan verblieb, welches doch derjenige Theil seines Reiches war, welcher am ersten die Beute eines von Süden siegreich vordringenden Feindes hätte werden müssen. Zudem bezeichnet die babylonische Urkunde das kaukasische Iberien unzweideutig als den fernsten Punkt, bis zu welchem Nebukadnezar im Norden vordrang: es wird ihm also wohl hier irgend eine Macht Halt geboten haben, und das konnte wohl keine andere als Urarda sein.

Auf Belidduris II. folgte sein Sohn Isbuinis III. Ihm gehört eine Inschrift zu Palu am Euphrat an, welche seine Siege über verschiedene uns nicht genugsam bekannte Völkerschaften erzählt; sodann die obere und längere Hälfte der Inschrift am „Schäferthore", welche eine Liste von Gottheiten enthält mit Angabe der einer jeden nach Maßgabe ihrer Würde zukommenden Anzahl von Schlachtopfern. Dem obersten Gotte Chaldis werden 70 Rinder und 34 Schafe, den niedrigsten Gottheiten ein einziges Schaf, einigen fremdländischen Gottheiten sogar nur ein halbes Rind zugesprochen. Gegen Ende seines Lebens nahm Isbuinis III. seinen Sohn, Menuas II., zum Mitregenten an. Von ihm stammen der zweite Theil der Inschrift am „Schäferthor" und nicht weniger als 27 andere Inschriften. Sie enthalten Aufzählungen von Opfern und Weihegeschenken, welche den verschiedenen Göttern dargebracht wurden, eine bietet zugleich eine Liste unterworfener Länder und Städte. Sicherer jedoch, als nach den dort aufgeführten noch unenträthselten Eigennamen, läßt sich die Ausdehnung seines Reiches nach den Fundorten seiner Inschriften ermessen: dieselben vertheilen sich auf die ganze Gegend von Erzerum und Wan, und reichen sogar bis

Palu am Murad (genau nördlich von Diarbekir) herab. Sein Reich erstreckte sich demnach so ziemlich über ganz Groß-Armenien.

Das Urarda der Keilinschriften fällt dem Namen wie der Lage nach mit den Alarodiern zusammen, welche Herodot sowohl in der Satrapienliste (III. 94) als auch im Heere des Xerxes (VII. 79) aufführt und ausdrücklich von den eigentlichen, mit den Phrygern verwandten Armeniern unterscheidet (VII. 73). Diese Letzteren sind somit von Westen her in das Land gekommen und haben zunächst Klein-Armenien besetzt, wahrscheinlich um die Zeit des Niedergangs des assyrischen Reiches, da ihrer in den assyrischen Texten keine Erwähnung geschieht. Wann sie auch in Groß-Armenien die Oberhand gewannen, darf hier füglich unerörtert bleiben.

So hätten wir denn die Geschichte Urarda's verfolgt, von dessen erster Erwähnung unter dem assyrischen Könige Assurnazirpal bis zu dessen höchster Blüthe unter den einheimischen Herrschern, welche den Niedergang des feindlichen Nachbarreiches erlebten. Wir haben sie verfolgt an der Hand, nicht der bis jetzt ebenso fragmentarischen als dunklen armenischen Inschriften allein, sondern auch der assyrischen Texte: und zwar ist für uns das Schweigen der letzteren fast ebenso belehrend gewesen, wie ihre Berichte. Wir haben die Überzeugung gewonnen, daß die Angaben auch dieser Urkunden mit Vorsicht hingenommen und kritisch geprüft werden müssen. Selbstverständlich gilt dieses namentlich dort, wo sich aus solchen Angaben ein scheinbarer oder wirklicher Widerspruch mit der heiligen Schrift herausstellen sollte. Übrigens haftet jene Eigenheit, von ihren Verfassern bloß Rühmliches zu erzählen, nicht ausschließlich den assyrischen Annalen an: wir beobachten sie gleichermaßen an den keilschriftlichen Siegesberichten der Perserkönige, und zwar wiederum mit Rücksicht auf Armenien. Die Wirren, welche Darius Hystaspis auf den Thron befördert hatten, brachten es mit sich, daß anfänglich seiner Autorität in mehreren Provinzen des weiten Perserreiches die Anerkennung versagt wurde, und so meldet uns denn dieser König in seiner großen Inschrift zu Behistun von zahlreichen Aufständen, die er im Beginne seiner Regierung niederzukämpfen hatte. Wohl am ausführlichsten wird des armenischen Aufstandes gedacht.

„So spricht Darius, der König. Einen Mann aus Armenien sodann, Dadarschisch mit Namen, einen meiner Unterthanen, den entsandte ich nach Armenien. ‚Geh',' redete ich zu ihm, ‚züchtige das aufständische Land, welches mich nicht anerkennt.' Aus zog Dadarschisch.

Da er Armenien erreichte, sammelten sich die Rebellen und boten Dadarschisch die Schlacht. Sosa heißt ein Dorf in Armenien, da fochten sie die Schlacht. Ahuramazda gewährte mir Beistand, durch die Gnade Ahuramazda's schlugen meine Truppen das Heer der Rebellen auf's Haupt. Am 6. des Monats Thurawahara (Mai) war es, daß diese Schlacht geliefert ward."

„So spricht Darius, der König. Zum zweiten Male sammelten sich die Rebellen und boten Dadarschisch die Schlacht. Es gibt eine Burg in Armenien, Tigra mit Namen, da fochten sie die Schlacht. Ahuramazda gewährte mir Beistand, durch die Gnade Ahuramazda's schlugen meine Truppen dieses Rebellenheer auf's Haupt. Am 18. des Monats Thurawahara war es, daß diese Schlacht geliefert ward."

„So spricht Darius, der König. Zum dritten Male sammelten sich die Rebellen und boten Dadarschisch die Schlacht. Es gibt eine Burg in Armenien, Uhyama mit Namen, da fochten sie die Schlacht. Ahuramazda gewährte mir Beistand, durch die Gnade Ahuramazda's schlugen meine Truppen das Heer der Rebellen auf's Haupt. Am 9. des Monats Thaigarßisch (October) war es, daß diese Schlacht geliefert ward. Darauf erwartete mich Dadarschisch dort, bis ich nach Medien kam."

„So spricht Darius, der König. Wumisa darauf, einen Perser, einen meiner Unterthanen, den entsandte ich nach Armenien. ‚Geh',' redete ich zu ihm, ‚züchtige das aufständische Land, welches mich nicht anerkennt.' Aus zog Wumisa. Da er Armenien erreichte, sammelten sich die Rebellen und boten Wumisa die Schlacht. In Assyrien ist ein Ort, Namens Atschid, da fochten sie die Schlacht. Ahuramazda gewährte mir Beistand, durch die Gnade Ahuramazda's schlugen meine Truppen das Heer der Rebellen auf's Haupt. Am 15. des Monats Anamaka (December) war es, daß diese Schlacht geliefert ward."

„So spricht Darius, der König. Zum zweiten Male sammelten sich die Rebellen und boten Wumisa die Schlacht. In Armenien ist eine Landschaft, Autiyara mit Namen, da fochten sie die Schlacht. Ahuramazda gewährte mir Beistand, durch die Gnade Ahuramazda's schlugen meine Truppen dieses Rebellenheer auf's Haupt. Um das Ende des Monats Thurawahara war es, daß diese Schlacht geliefert ward. Darauf erwartete mich Wumisa dort, bis ich nach Medien kam."

Das ist es, was wir von der Bekämpfung des armenischen Aufstandes erfahren; auf den ersten Blick nichts als Siege. Aber genauer betrachtet, schrumpfen diese Siege doch gar bedenklich zusammen. Schon der

Umstand, daß sie fünf Schlachten kosteten, zwei Feldherren beschäftigten und zunächst zu keinem befriedigenden Resultate führten — denn ein solches würde am Schlusse sicherlich vermerkt — weist auf einen hartnäckigen und nicht erfolglosen Widerstand hin. Und gar die Siege selbst! Nach drei entscheidenden Siegen gibt sich der Sieger Dadarschisch an's Warten, und wird vom König, wahrscheinlich in Rücksicht auf seine angegriffene Gesundheit, seiner Feldherrnstelle entsetzt; sein Nachfolger aber begegnet den Aufständischen nicht etwa in Armenien, sondern in — Assyrien; demnach waren dieselben von der Defensive zur Offensive übergegangen. Von der endlichen Bewältigung des Aufstandes schweigt die Inschrift auch dießmal. Der Ausgang dürfte wohl der gewesen sein, daß Armenien, als es die Niederlage der Rebellen in anderen Provinzen erfuhr, sich in Güte mit dem Großkönige verglich. Darin liegt auch der Grund, warum nirgendwo der Name des Anführers oder der Anführer der aufständischen Armenier genannt wird; diese waren jedenfalls keine anderen, als die angestammten Könige des Landes selbst, deren Namen man zur Zeit der Abfassung der Inschrift, als sie bereits zu ihrer Vasallenpflicht zurückgekehrt waren, nicht bloßstellen wollte.

Wir wollen von dem Blatte armenischer Geschichte, das sich hier vor unseren Blicken entsiegelt hat, nicht scheiden, ohne hervorzuheben, daß auch dieses Blatt eine Bestätigung unserer heiligen Bücher enthält. Die heilige Schrift findet nur selten Veranlassung von Armenien zu reden. Mit der Arche nimmt sie auch vom Berglande Ararat, d. i. Urarda, Abschied (Gen. 8, 4), und von der Völkertafel ab (Gen. 10, wiederholt 1 Par. 1) schweigt sie von Thogorma, d. h. von den eigentlichen Armeniern. Diese Völker lagen zu weit außerhalb des Gesichtskreises der biblischen Geschichte, als daß zu ihrer Erwähnung eine Veranlassung vorgelegen hätte. Aber im Zeitalter der großen Propheten tauchen diese Völker unerwartet wieder am Horizonte Israels auf. Zuerst geschieht Is. 37, 38 (vgl. 4. Reg. 19, 37) wie von ungefähr des Landes Urarda Erwähnung, als des Zufluchtsortes, wohin sich die beiden Söhne und Mörder Sennacheribs zurückzogen; sie glaubten sich also dort wohl außer dem Bereiche ihres jüngeren Bruders Esarhaddon, eine Annahme, deren Bestätigung uns die Geschichte Armeniens geliefert hat. Und vollends die exilischen Propheten, die Zeitgenossen Belidduris' II. und Menuas' II., begrüßen die armenischen Reiche als befähigt und berufen, mit Nachdruck in die Zeitgeschichte einzugreifen. Ez. 27, 13. 14 rühmt den Handel, welchen die Armenier mit Tyrus führten: „Javan

(Jonien), Tubal und Mosoch, sie waren deine Händler, Menschenseelen und ehernes Geräthe gaben sie dir zum Tausch; vom Hause Thogorma's Gespannpferde und Reitpferde und Maulthiere führten sie herbei, dir zum Handel." Der nämliche Prophet (38, 6) erblickt im Geiste Thogorma neben andern nördlichen Völkern: Magog, Gomer, Tubal, Mosoch — als Theilnehmer an einem Kriegszuge, welcher ganz Vorderasien verwüsten soll; und Jeremias (5, 27) entbietet Ararat und Minni, d. i. Urarda und Manna oder Wan, zum Untergange Babylons: „Erhebt ein Panier auf Erden, stoßt in die Posaune unter den Völkern; weihet wider sie (Babylon) die Völker, rufet wider sie auf die Königreiche Ararat, Minni und Askenez, mustert wider sie Heerschaaren, führt Rosse heran, wie schaurige Heuschrecken." Als Cyrus wider Babylon heranzog, waren die Könige Armeniens seine Bundesgenossen. Die Erwähnung Armeniens bei den Propheten ist somit keineswegs müßige Ausschmückung des Bildes vom tyrischen Welthandel oder vom Gerichte über Babylon; sie ist ein aus der Zeitgeschichte glücklich herausgegriffener Zug, für uns eine neue Bürgschaft, daß die Verfasser jener prophetischen Bücher zu eben der Zeit gelebt haben, welcher Schrift und Tradition sie zuweisen, und nicht etwa lange nachher, zur Zeit der Perserherrschaft oder noch später. Nur einem Schriftsteller, der wirklich um die Zeit des siebenten Jahrhunderts v. Chr. lebte, konnte es beifallen, die Königreiche Urarda und Wan mit zum Rachezuge gegen Babylon aufzurufen. Denn damals erst hatte sich das ehedem unbeachtete Urarda zu solcher Macht emporgearbeitet, hatten sich die Zeitverhältnisse so günstig für dasselbe gestaltet, daß an ein Eintreten desselben wider Babylon gedacht werden konnte. Damals aber auch, und später nimmermehr, konnte neben Thogorma von Königreichen Urarda und Wan die Rede sein: denn wenn auch Urarda als persischer Vasallenstaat noch eine Zeit lang fortbestand, so verlor es doch in dem Maße an Wichtigkeit, als Thogorma an solcher zunahm, und vollends Wan sank zu ganz untergeordneter Bedeutung herab.

Diese Bestätigung der heiligen Urkunde ist vielleicht der einzige, jedenfalls der kostbarste Schatz, der am „Schäfer-" und „Schatzthore" und an den übrigen verwünschten Felsen des armenischen Berglandes zu heben ist, und wir glauben uns durch denselben hinreichend belohnt für die Aufmerksamkeit, welche wir diesen Herolden längst verschollener Zeiten gewidmet haben.

Fr. v. Hummelauer S. J.

Joseph Velamin Rutski und der hl. Josaphat Kuncewicz,

die beiden Vorkämpfer der Union von Brest.

---

4. Die Wirren in Weißrußland.

Während der Metropolit mit dem hl. Josaphat in Warschau die Union vertheidigte, suchten die Schismatiker, die Abwesenheit der Hirten benützend, in Lithauen und Weißrußland die unirten Heerden zu verführen. Smotrycki war nach Wilna geeilt und daselbst von der Bruderschaft mit Jubel empfangen und mit Pontifikalgewändern beschenkt worden. Doch war daselbst sein Erfolg unter den Unirten unbedeutend. Das Bollwerk des Basilianerklosters bewährte seine schützende Kraft. Aber sein Hauptschlag war ja auch nicht auf Wilna, sondern auf Polock abgesehen, dessen Titel er führte und das der Sitz seiner Diöcese sein sollte. Es genügte ihm vorderhand, in Mitte der Wilnaer Bruderschaft ein sicheres Asyl zu haben, von dem aus er seine Brandbriefe nach dem Sprengel Josaphats senden konnte. Smotrycki arbeitete mit einem Eifer, der einer besseren Sache würdig gewesen wäre; zahllos waren seine Schreiben, voll Lob für die Orthodoxie, den alten Glauben der Väter und voll giftiger Verleumdung gegen Josaphat den „Papisten", den „Verräther", und alle schloßen mit der Aufforderung, sich um ihn, den legitimen Bischof, zu schaaren und so mit einem Schlage der verhaßten Union mit den Lateinern ein Ende zu machen.

Schlechte Mönche und liederliche, von Josaphat umsonst gemahnte und bestrafte Popen waren die ersten Bundesgenossen und Helfershelfer des schismatischen Eindringlings. Sie schleppten seine Schmähschriften nach Polock und vertheilten sie auf allen Wegen und Stegen, eifrig bemüht, den orthodoxen Hirten dem Volke anzupreisen und den verhaßten Heiligen zu beschimpfen und zu verdächtigen. Diesen sauberen Geistlichen vom alten ruthenischen Schlage gesellten sich die schismatischen Starrköpfe bei, die bisher die Milde und Liebe des hl. Josaphat nicht hatte gewinnen können; unter ihnen befanden sich Leute von Einfluß, so der Polocker Bürgermeister Johann Chodyga, der mit einigen Gefährten sogar nach Wilna reiste, um sich mit Smotrycki in's Einvernehmen zu setzen. Auch ein Edelmann fand sich, der es übernahm, seine Standesgenossen gegen den rechtmäßigen Erzbischof aufzuhetzen. Die Sache ging nach Wunsch;

im Handumdrehen war Weißrußland mit den giftigen Schreiben Smotrycki's überschwemmt, und von den süßklingenden Redensarten des altruthenischen Wladiken verlockt, ging das Volk in Massen zum Schisma über. Namentlich fielen die Städte Witebsk, Orscha und Mohilew fast ganz von der Union ab. Man setzte Listen auf und Tausende drängten sich herbei, um ihren Abfall von den Lateinern zu bekunden. Die Mühe und Arbeit, welche der hl. Josaphat während fünf Jahren auf Weißrußland verwendet hatte, war in unglaublich kurzer Zeit vernichtet; es ist, als ob Gott den Heiligen durch die Zertrümmerung seines Werkes habe prüfen wollen, wie mit Recht sein Biograph bemerkt.

Groß war in der That der Schmerz, den Josaphat empfand, als er aus Briefen seines Stellvertreters, des P. Gennadius Chmielnicki, diese Trauerkunde aus seinem Sprengel erhielt, und augenblicklich reiste er von Warschau ab, um seiner bedrängten Heerde beizuspringen. In Polock, wo er mehr Muße gehabt hatte, den Klerus durch Wort und Beispiel zu bilden, waren fast alle Priester der Union treu geblieben; so hatte er doch einen Punkt, von dem aus er das Werk der Wiedereroberung beginnen konnte. Noch gehörten die Kirchen ihm und war es den Schismatikern nicht gelungen, einen gesonderten Gottesdienst zu eröffnen. Der Erzbischof suchte vor Allem die noch Treuen fester an sich zu ziehen und die bereits Schwankenden zu stützen und zu befestigen, dann ging er mit der größten Milde an's Werk, die Abgefallenen wieder zurückzuführen, indem er sie durch freundschaftliche Einladungen und Besuche zu gewinnen trachte und jedem Einzelnen nachging, dem guten Hirten gleich, der die Verirrten auf seinen Schultern zur Hürde zurückträgt. Bei Vielen hatte sein milder Eifer Erfolg, aber im Ganzen und Großen mußte er sich begnügen, den Brand abzugrenzen, ohne ihn völlig bewältigen zu können.

Da riefen ihn die schlimmsten Nachrichten nach Witebsk. In dieser Stadt hatten die Wühlereien des abgefallenen Mönches Sylvester den vollständigsten Erfolg, so daß derselbe es bereits am 3. März (1621) wagen konnte, am hellen Tage mit einer großen Schaar auf das Rathhaus zu ziehen, den Brief des „Erzbischofs" Smotrycki den Vätern der Stadt zu überreichen und die Anerkennung des Schismatikers zu verlangen. Anfangs schwankte der Rath noch, aber das Volk drängte sich tumultuarisch in den Sitzungssaal und forderte um so nachdrücklicher zuerst die Lesung und dann die Annahme des verhängnißvollen Briefes, je unschlüssiger und furchtsamer es die Herren des Rathes fand.

Halb willig, halb gezwungen gaben sie in der That nach, die Kirchen wurden den Unirten genommen, und wer nicht zum Schisma übertreten wollte, mit Gewalt aus der Stadt verjagt. Unter diesen Umständen war es für den hl. Josaphat gewiß mit Gefahr verbunden, die rebellische Stadt zu betreten, allein das schreckte ihn nicht: er eilte hin, arbeitete daselbst fast das ganze Jahr hindurch mit der größten Milde und hatte den Trost, wenigstens einige der Verführten mit der Kirche auszusöhnen, während die Mehrzahl fanatisch am Schisma festhielt. Auch in Mohilew und Orscha, wohin er sich demnächst begab, konnte er sich keines größeren Erfolges erfreuen.

Nach Polock zurückgekehrt, fand er die Stadt in noch größerer Aufregung, als nach seiner Heimkehr von Warschau. Briefe von Smotrycki waren gekommen mit der Behauptung, der König habe die Weihe zu Kiew gutgeheißen und eben dadurch seine Ansprüche auf den Erzsprengel von Polock bekräftigt. Sofort wandte sich der Heilige an Sigismund III. und bat um eine offene Erklärung; diese ließ nicht auf sich warten; ein königliches Sendschreiben an alle Städte Weißrußlands erschien und erklärte die Nichtigkeit aller Ansprüche Smotrycki's, sowie das unzweifelhafte Recht des unirten Hirten. Bei der Übergabe dieses Briefes ereignete sich auf dem Rathhause zu Polock eine Scene, die zu schön den Starkmuth des Seligen wie den Fanatismus der Menge kennzeichnet, als daß wir dieselbe unerwähnt lassen dürften.

Der muthige Erzbischof hatte sich in Begleitung einiger katholischer Edelleute auf das Rathhaus begeben, um das Schreiben des Königs zu Protokoll zu geben. Auf den Schall der Rathsglocke eilten die Bürgermeister und Schöffen herbei, aber zugleich mit ihnen kamen die zu diesem Zwecke bearbeiteten Schismatiker in großer Anzahl und mit drohender Haltung. Kaum hatte die Lesung des königlichen Briefes begonnen, so erhob sich lautes Murren. Josaphat ließ sich nicht schrecken und erklärte offen sein treues Festhalten an der Union. Einstimmiges Wuthgeschrei antwortete auf die ruhige Sprache des Hirten: „Wir sind keine Unirte! Wir wollen Euch nicht zum Erzbischofe! Es gibt ja in der Stadt kaum einige zehn Katholiken, Unirte und Lateiner zusammen!" Dann heulten sie alle wild: „Tod dem Verräther, dem Betrüger, dem Bedrücker unseres Glaubens, dem Seelenvergifter!" Noch rasender geberdete sich die Menge, welche von Außen das Rathhaus umringte und mit Knitteln, Messern und Steinen bewaffnet sich durch die Thüren eindrängen wollte. Der Erzbischof war verloren, wenn nicht ein Edelmann seiner Begleitung

sich auf die bekannten Anstifter dieses Tumultes mit dem Rufe gestürzt hätte: „Wir werden zwar alle mit unserem Erzbischofe und für ihn sterben, aber bevor wir fallen, wird es um euch geschehen sein.“ Schon war die Todeswaffe über dem Haupte des Rädelsführers geschwungen, als sich Josaphat zwischen die Ringenden warf und mit seinem Leibe das Leben des Todfeindes schützte. Dieser Zwischenfall machte die Menge stutzen und sie öffnete ihre Reihen dem muthigen Hirten, der festen Schrittes, von seinen wenigen Begleitern gefolgt, sie durchkreuzte und sich in seine Wohnung zurückzog. Diese Milde und Festigkeit hatte viele Bekehrungen zur Folge, darunter selbst die des Haupträdelsführers der Schismatiker in Polock, überhaupt zeigte sich in dieser Stadt von jetzt an ein der Union günstiger Umschwung.

Noch tumultuarischere Auftritte — wahre Vorspiele des künftigen Martyriums — ereigneten sich in Witebsk, woselbst von den Schismatikern die Kirche gestürmt wurde, während der Erzbischof die heiligen Geheimnisse feierte. Königliche Beamte nöthigten zwar zur Wiederherausgabe des entweihten Gotteshauses, aber Witebsk blieb trotzdem das Bollwerk Smotrycki's. Der Türkenkrieg hielt den König in Athem, das wußten die Schismatiker und verhöhnten daher die unionsfreundlichen Verfügungen aus Warschau. Aber endlich wurde es der Regierung doch zu toll; der berühmte Kanzler Leo Sapieha verfügte sich nach Wilna, dem Hauptherde der schismatischen Umtriebe, und ließ neun Rädelsführer der dortigen Bruderschaft festnehmen. Leider hatte man nicht den Muth, Smotrycki selber einzusperren, und so erreichte diese halbe Maßregel ihren Zweck nicht, während sie genügte, den Haß der Saparogen zu reizen. Denn als die Briefe „von der Verfolgung der Brüder in Wilna“ nach Kiew kamen, berief der Pseudometropolit Borecki am 15. Juni 1622 eine Kosakenversammlung, in der er, umgeben von 500 Popen und 50 Mönchen, das Martyrium der Wilnaer vorlas und heftig gegen den König donnerte, welcher die alte griechische Religion verrathen habe. Ein feierlicher Eidschwur, dem alten Glauben bis zum letzten Athemzuge treu zu bleiben, und tausendstimmiges Rachegeschrei der Saparogen endete diesen wilden Auftritt.

So konnte man sich auf die Kosaken keineswegs verlassen. Aber der Sultan führte in Person ein Heer von 300,000 Mann gegen Polen, welches ihm nur 70,000 entgegenstellen konnte, und so mußte man gern oder ungern 40,000 Saparogen ausheben. Diese Horden begannen sofort Freund und Feind zu plündern und zu brandschatzen;

ihrem Fanatismus verdankt Matthias, der Erzpriester von Szarogrod, die Marterpalme. Es war ein Glück für Polen, daß der Sultan den Krieg ohne alle Energie führte, denn kein Mensch konnte im entscheidenden Augenblicke für die Treue der Saparogen und ihres Führers bürgen; so ließ sich aber der junge Osman von dem unter den Mauern von Chocin in festen Stellungen gelagerten Polenheere hinhalten, bis er endlich, durch Krankheiten geschwächt und des Feldzuges müde, den Frieden anbot.

Jetzt konnte man an die Beilegung der religiösen Wirren in der Ukraine denken; aber die Saparogen stellten als unerläßliche Bedingung ihrer Treue: Anerkennung der schismatischen Hierarchie und Auslieferung des Kirchengutes an ihre neuen Wladiken. Davon wollte zwar der König noch nichts wissen, obschon viele seiner Räthe, darunter sogar Sapieha, sich geneigt zeigten, die Union wenigstens in den südlichen Provinzen der Politik zu opfern. Letzterer schrieb daher unter dem Eindrucke der immer mehr sich steigernden Schwierigkeiten an seinen Freund, den hl. Josaphat, er möge seinen Eifer um des Friedens willen mäßigen und den Schismatikern verschiedene Kirchen, namentlich die in Mohilew, herausgeben. Josaphat antwortete mit großer Festigkeit: man dürfe die Rechte der Kirche nicht der Staatspolitik opfern, und als der Kanzler, etwas gereizt ob des ungewohnten Widerspruchs, in heftiger Sprache dieselben Forderungen wiederholte, stellte ihm der Erzbischof die Frage: ob man denn in der That die Unirten den Kosaken opfern wolle? die treuesten Glieder des Staates seinen geschworenen Feinden, offenen Empörern? Die Gründe des hl. Josaphat scheinen Sapieha überzeugt zu haben; daß aber sogar Männer wie der Kanzler an der Union irre werden konnten, zeigt, wie sehr damals die öffentliche Meinung in Polen gegen Rutski und das Häuflein seiner Getreuen eingenommen war.

Inzwischen entbrannte der Kampf in Weißrußland mit neuer Heftigkeit, da Smotrycki in einem seiner zahlreichen Pamphlete die Lüge ausgesprengt hatte, die Unirten wollten den Gregorianischen Kalender einführen. In Polock, das fast ganz durch des Heiligen Eifer bekehrt war, errichteten die Schismatiker außerhalb der Stadt Nothkapellen und feierten in ihnen mit einigen übelbeleumundeten Popen die heiligen Geheimnisse. Der Skandal war zu arg; Josaphat wandte sich an den Palatin und dieser ließ die hölzernen Bethäuser niederreißen und die rebellischen Popen theils einsperren, theils vertreiben. Das wirkte, bald waren nur mehr sehr wenige Schismatiker in der Stadt, die sich freilich um so

verbissener zeigten. Ihr Fanatismus ging so weit, daß sie ihre Kinder nicht mehr taufen ließen und das Sterbebett der Ihrigen mit Wachen umstellten, damit kein unirter Priester Zutritt habe. Das Haupt dieser Verblendeten, der Bürgermeister Peter Wasilewicz, maßte sich endlich die Befugniß an, sein kleines Häufchen zu pastoriren, indem er, seiner Frechheit und ihrer Thorheit die Krone aufsetzend, sogar die Beichten der Schismatiker hörte. In den anderen Städten seines Erzsprengels traf Josaphat einen immer entschiedeneren Widerstand und laut forderte man seinen Tod. In Orscha wollte man ihn in den Dnjepr werfen; zu Miцislaw hatte ein Edelmann Alles zu seiner Ermordung vorbereitet; in Witebsk erbaute man unter seinen Fenstern Holzhütten, um ihm zum Ärger von schismatischen Popen daselbst Gottesdienst halten zu lassen; um Pfingsten (1621) hielt der Commandant der Garnison die Procession auf der Dwinabrücke auf und drohte den Erzbischof in den Strom zu stürzen; am Feste Christi Verklärung stürmten die Schismatiker seine Kirche, schlugen den Diakon halb todt und wollten schon die Ikonostase, das hohe, mit Bildern geschmückte Gitter, welches in griechischen Kirchen den Altar umschließt, erbrechen und sich auf den celebrirenden Erzbischof stürzen, als einige Edelleute und Lateiner zu seinem Schutze herbeieilten. Man sollte meinen, der edle Muth, den der Heilige bei all' diesen Anlässen bewies, hätte, namentlich bei der naheliegenden Zusammenstellung mit dem feigen Benehmen Smotrycki's, der von dem sicheren Wilna aus den Brand schürte, vortheilhaft auf seine Feinde wirken und ihnen zeigen müssen, wo der gute Hirte und wo der Miethling zu finden sei. Aber das ist nun einmal die Macht der Leidenschaft, daß sie einem Hohlspiegel ähnlich die Schönheit verzerrt. Doch war die Tugend des Heiligen so tadellos, daß sie auch von seinen Feinden nicht ganz verkannt werden konnte. „Es ist ein Heiliger," rief die schismatische Menge, gerührt von seiner Milde und Sanftmuth; „von dem Tage an, wo er der Union entsagt, werden wir ihn wie einen Engel verehren." Eines Tages baten ihn viele Schismatiker, er möge doch nur den Patriarchen von Konstantinopel anerkennen und ganz Weißrußland werde auf seine Seite treten. „Der Patriarch möge nur seinerseits den Papst anerkennen," antwortete der hl. Josaphat milde, „und sofort werde auch ich mich demselben unterwerfen," und als man ihn noch mehr drängte, sagte er: „Gebt euch keine Mühe, ich bin bereit, mein Leben für die katholische Einheit zu opfern."

Daß bald sein Blut von dem fortwährend sich steigernden In-

grimm der Schismatiker gefordert werden würde, mußte ihm immer mehr zur Überzeugung werden. Von allen Seiten kam die Kunde von neuen schismatischen Gewaltthätigkeiten. In Kiew stürmten die Saparogen die Kathedrale und schleppten die unirten Mönche nach der festen Kosakenstadt Trechtemyrow, wo sie in schmählicher Gefangenschaft gehalten wurden. Rutski that Alles, um ihre Befreiung zu erwirken, konnte aber erst nach mehreren Monaten dieselbe durch die Regierung erlangen und mußte sich der Bedingung fügen, seine Leute aus der Ukraine zurückzuziehen, da man fürder keinen unirten Mönch in Kiew dulden würde. Diese Vorgänge im Süden fanden dann wieder ihr Echo im Norden und steigerten die Aufregung im Polocker Erzsprengel. Josaphat sah zu Anfang des Jahres 1623 immer klarer, daß all' sein Arbeiten und Lehren von keinem durchgreifenden Erfolge gekrönt werde; desto mehr drängte es ihn, sein Blut für die irregeleitete Heerde zu vergießen, um sie sterbend der Umarmung des Schisma's zu entreißen. Der Gedanke, daß er eines der ihm anvertrauten Schäflein in den Klauen des Feindes lassen sollte, preßte ihm oft die bittersten Thränen aus.

Als er einst auf der Kanzel die Lehre vom Ausgange des heiligen Geistes und von dem Primate des hl. Petrus auseinandersetzte, überwältigte ihn dieser Gedanke so, daß er mit von Thränen erstickter Stimme ausrief: „Ja, das ist der wahre Glaube; für ihn würde ich gerne sterben, würde ich mich glücklich preisen, den Tod zu erdulden!“ „Ihr verfolget mich mit tödtlichem Hasse,“ rief er den Schismatikern zu, „und wollt mir das Leben rauben, und ich trage euch Alle in meinem Herzen und bin freudig bereit, für euer Wohl zu sterben.“ Seine Gespräche, seine Briefe, seine Predigten aus dieser Zeit wiederholen alle denselben Wunsch des Martyriums. „O daß ich doch mein Leben hingeben könnte für meinen Heiland, für den katholischen Glauben, für die heilige Union!“

Zu Anfang des verhängnißvollen Jahres 1623 rüsteten sich die Parteien zu einem neuen Kampfe in dem nach Warschau berufenen Landtage. Siegesgewiß und mit reichen, durch die Bruderschaften zusammengebrachten Geldmitteln ausgerüstet, zogen die Schismatiker dahin; mit schwerem Herzen folgte ihnen Rutski, um dießmal, noch mehr vereinsamt als früher, die Vertheidigung der Union zu übernehmen. Der hl. Josaphat konnte ihn nicht begleiten, da ihm die Wirren seines Sprengels die weite Reise nicht gestatteten. Die einzige kräftige Stütze

des Metropoliten waren wiederum die päpstlichen Nuntien, wie sich überhaupt der heilige Stuhl mit wandelloser Treue der Unirten annahm. Nach den Gewaltthätigkeiten von Kiew hatte Gregor XV. sogar einen eigenen Gesandten an Sigismund III. abgeordnet und schickte abermals vor der Eröffnung des Landtages einen solchen an ihn und Briefe an den Erzbischof von Gnesen, der sich leider den Unirten feindlich gegenüberstellte, und an andere einflußreiche Personen. Der apostolische Nuntius Lancelotti sollte sich energisch des ruthenischen Metropoliten annehmen.

Wie voraussichtlich, kam die Union sofort auf die Tagesordnung. Man wählte eine Commission aus geistlichen und weltlichen Senatoren und Boten, welche die Klagen der Parteien prüfen und eine definitive Regelung vorschlagen sollten; an ihrer Spitze stand als Präsident der eben erwähnte Erzbischof von Gnesen, Laurentius Gembicki. Gleichwohl erklärte sich Rutski, auf die Gerechtigkeit seiner Sache vertrauend, mit diesem Tribunale zufrieden. Vor seinen Schranken widerlegte er Punkt für Punkt alle einzelnen Klagen der langen Liste von „Vergewaltigungen“, welche die Schismatiker eingereicht hatten, und seine Vertheidigung war so schlagend, daß Borecki und Smotrycki, welche man gleichfalls vorgeladen hatte, keinen einzigen stichhaltigen Grund gegen dieselbe vorbringen konnten, sich aber dafür um so eifriger in Gemeinplätzen und Schmähungen ergingen. Den Commissären mußte es auch nur bei etwas gutem Willen klar sein, auf welcher Seite das Recht stehe. Dennoch verlegte man sich abermals auf's Paktiren; man wollte es eben um Alles wegen dieser paar ruthenischen Wladiken nicht mit den gefürchteten Saparogen verderben. So lautete denn das classische Schlußurtheil: „Die unirten Bischöfe seien freilich die vom Staate anerkannten, während man die Schismatiker als Unruhestifter und Rebellen betrachten müsse“, und endet mit der sonderbaren Folge: „so solle man sich denn um des lieben Friedens willen vertragen“! Das hieß die Schismatiker praktisch im Angesichte des ganzen Landes den Unirten gleichstellen und die Union preisgeben.

Rutski war von gerechtem Schmerze überwältigt; es blieb ihm nur mehr eine Hoffnung — Rom. So schrieb er denn unmittelbar nach dem Landtage seine berühmte Denkschrift: Informatio Episcoporum Ruthenorum an die Oberen der Propaganda, welche Harasiewicz in seinen Annalen[1] unverkürzt mittheilt. Aber auch in Rom wurde

[1] S. 254—293.

in den Congregationen die Frage aufgeworfen, ob es denn nicht klüger sei, die so allseitig angegriffene und nach menschlicher Beurtheilung verlorene Union aufzugeben? Ob der lateinische Ritus, dem sich der ruthenische Adel so gerne anschloß, nicht im Stande sein würde, die ganze ruthenische Nation zu gewinnen? Cardinal Ludovisi, der Neffe Gregor' XV., legte diese Gedanken dem polnischen Nuntius Lancelotti zur Begutachtung vor und das schien der erste Schritt zur definitiven Hinopferung der Union.

Und um den Schmerz und die Trauer Rutski's voll zu machen, brach mitten in diesen Kämpfen auch noch ein Sturm im Basilianer-Orden aus und drohte dieses letzte Bollwerk der Union niederzuwerfen. Der Gedanke an den Übertritt zum lateinischen Ritus hatte auch in den Klostermauern sein Echo gefunden; mehrere laue und unzuverlässige Mitglieder gebrauchten ihn als Vorwand, um aus dem Orden auszuscheiden; schon hatten sie mit den Franziskaner-Conventualen sich verständigt, die ihnen in Rom die nöthigen Dispensen auszuwirken versprachen, und warben nun offen in allen Klöstern Nachahmer ihres Beginnens. Rutski bot Alles auf, um die Pläne dieser Heuchler zu durchkreuzen. Ein Generalkapitel wurde auf das Schloß Ruta berufen, wo sich sechs Jahre früher der Orden seine erste Constitution gegeben hatte. Auch der hl. Josaphat eilte, trotz der bedrängten Lage seines Sprengels, herbei, um die große Gefahr, die in dem Unterfangen dieser Ueberläufer lag, wo möglich zu beseitigen. Strenge Strafen wurden über die Schuldigen verhängt, und eine feierliche Gelübdeerneuerung aller Mitglieder des Ordens sollte ähnlichen Vorfällen für die Zukunft vorbeugen, denn wenn etwas geeignet war, der Union den Todesstoß zu geben, so war es dieser Übertritt der Basilianer zum lateinischen Ritus. Die Unirten mußten darin eine Bestätigung der alten Beschuldigung der Schismatiker sehen, daß das ganze Streben dieser Mönche nur darauf gerichtet sei, die Ruthenen allmählich ihrem angestammten Ritus zu entfremden. Briefe an den Cardinal Ludovisi und an den General der unbeschuhten Karmeliten baten und flehten um Unterstützung in dieser Lebensfrage der ruthenischen unirten Kirche.

Allein in Rom selbst schien man die Lage Rutski's für eine hoffnungslose zu halten, und schon dachte man daran, aus dem Schiffbruche, der unvermeidlich schien, zu retten, was noch gerettet werden konnte, als ein Ereigniß eintrat, das die hochgehenden Wogen wunderbar besänftigte — das Martyrium des hl. Josaphat Kuncewicz.

5. Der Märtyrer der Union.

Das Jahr 1623 neigte sich bereits seinem Ende zu und die Schwierigkeiten der unirten Kirche mehrten sich mit jedem Tage. Von Kiew kam die Kunde von der grausamen Ermordung des Bürgermeisters Batila, den der hl. Josaphat um das Jahr 1615 zur Annahme der Union bewogen hatte, und zweier unirter Weltpriester; unter den Säbelhieben der Kosaken hatten diese Blutzeugen ihr Leben ausgehaucht. Die Nachricht von diesem Martyrium erreichte den hl. Josaphat auf dem Schlosse von Witebsk, da brach er in die Worte aus: „O daß mich doch meine Oberen der bischöflichen Würde entledigten und nach Kiew sendeten! Wie gerne wollte ich dem Tode entgegeneilen, um mit meinem Blute diesen unfruchtbaren Weinberg zu begießen und ihm so hundertfältige Frucht zu verleihen."

Der heilige Erzbischof sollte nicht nothwendig haben, den Martertod in der Ferne zu suchen. Ende October kamen neue traurige Nachrichten von Witebsk nach Polock; man wollte nun mit dem letzten Reste der Union in dieser Stadt aufräumen. Sofort war Josaphat bereit hinzueilen und keine Bitten konnten ihn von seinem Entschlusse abwendig machen. Noch einmal besuchte er seine Kathedrale und sagte daselbst im Kreise seiner Priester, wie er wohl wisse, daß ihn zu Witebsk der Tod erwarte. „Aber," fügte er bei, „ich gehe ihm mit Freuden entgegen," und als er die Thränen seiner Getreuen sah, tröstete er sie weissagend: „Seid ruhig, meine Kinder! Wenn eine Trauerkunde von Witebsk kömmt, so wird sie nur mich betreffen; kein Anderer wird den Tod zu leiden haben."

Bei seiner Ankunft in Witebsk war die sonst ruhige Stadt in der größten Aufregung. In den Gassen drängten sich schreiende und lärmende Volkshaufen, welche den Namen des verhaßten Erzbischofs ohne Ende wiederholten und immer lauter seinen Tod forderten. Die Stadtwachen standen zwar den Bürgermeistern und Schöffen zur Verfügung, aber anstatt irgend etwas zum Schutze des bedrohten Erzbischofs zu thun, hetzten sie vielmehr unter der Hand die fanatischen Schaaren zu offener Gewalt. Namentlich zwei Mitglieder des Rathes, die Bürgermeister Nahum Wolk und Simeon Niesza, zeichneten sich aus durch ihren glühenden Haß gegen die Union. Sie hatten Rath und Stadt auf die Seite des Schisma gebracht und beherrschten ihre schwachen Collegen im Rathssaale wie die Volkshaufen auf den Gassen. Zudem waren

in den letzten Tagen Boten mit Geld und Briefen von der Wilnaer Bruderschaft angekommen; auch der fanatische Bürgermeister von Polock, der Todfeind des hl. Josaphat, war eingetroffen: das Alles trieb die Wuth der Menge noch höher und drängte zu einem blutigen Abschluß.

Inzwischen wirkte der Heilige inmitten der aufgeregten Menge mit seinem altgewohnten milden Eifer, als ob er von der Gefahr, die sich an seine Fersen heftete, gar keine Ahnung hätte. Es gelang ihm, mehrere Feindschaften beizulegen, und am 26. October, am Feste des hl. Demetrius, den die griechische Kirche hoch verehrt und mit dem Titel „Erzmärtyrer" auszeichnet, hielt er eine Anrede, die einen großen Eindruck auf alle Anwesenden hervorbrachte. Das Evangelium enthielt die Worte: „Es wird eine Stunde kommen, wo jeder, der euch tödtet, Gott einen Dienst zu leisten wähnt." „Ihr sucht mich zu tödten, Bewohner von Witebsk!" rief er in mildem Ernste seinen verwirrten Zuhörern zu; „ihr stellt mir nach auf dem Flusse, auf den Brücken, auf den Wegen, in der Stadt. Wohlan, hier bin ich, freiwillig bin ich zu euch gekommen. Wisset, daß ich euer Hirte bin und daß ich mit Freuden für euch sterben will. Möge es Gott gefallen, mir die Gnade zu geben, daß ich für die heilige Union, für den Primat des hl. Petrus und seines Nachfolgers, des Papstes, sterben könne! Ja ich bin bereit, unter euern Streichen für die Wahrheit zu sterben."

Diese Worte blieben nicht ohne Eindruck; die Feinde Josaphats wagten es für den Augenblick nicht, ihn unmittelbar anzugreifen. So hetzten sie das Volk gegen seine Diener, welche mit aller erdenklichen Schmach behandelt wurden; die geheimen Leiter des Dramas hofften, diese Leute zu einem unvorsichtigen Widerstande zu reizen; sobald einer derselben den Degen ziehen würde, sollte — so war es geplant — der allgemeine Ruf erschallen: „Der Erzbischof mordet die Bürger" und er sammt den Seinen von der wüthenden Masse erdrückt werden. Die Falle war aber zu plump und Josaphat warnte seine Leute. Etwa vierzehn Tage vergingen, ohne daß sich den Schismatikern eine passende Gelegenheit zu der geplanten Blutthat bieten wollte. Die Zeit wurde den Rädelsführern endlich zu lang; sie versammelten sich am 8. und 10. November nochmals auf dem Stadthause und beschlossen in öffentlicher Sitzung den Mord. Ein herumstreichender Pope, Namens Elias, der sich damals in den Straßen von Witebsk, in gemeinster Weise auf die Unirten schimpfend, herumtrieb, erhielt die Weisung, den Erzbischof auf offenem

Platze in's Gesicht hinein zu beschimpfen. „Das werden seine Diener nicht dulden," berechneten die Mörder, „sie werden den Popen entweder züchtigen oder in der Wohnung des Erzbischofs einsperren. In beiden Fällen werden wir die erzbischöfliche Wohnung stürmen und der unirte Wladike fällt als Störer des öffentlichen Friedens. So waren die Rollen vertheilt, und die Anstifter des Mordes dachten nur noch daran, sich im Falle einer folgenden Untersuchung Straflosigkeit zu sichern, indem sie für den festgesetzten Tag aus Witebsk verreisten. Noch gaben sie die Weisung, auf ein Zeichen vom Rathhause sollten alle Glocken der Stadt Sturm läuten und die Popen das Volk zur Rache des gefangenen oder mißhandelten Elias herbeiführen, und dann suchten sie feige das Weite.

Der Letztere spielte seine Rolle vorzüglich. Während des ganzen Samstags, 11. November, schmähte er vor der erzbischöflichen Wohnung auf die Unirten, höhnte Josaphats Diener und lästerte gegen den Heiligen. Josaphat selber war den Tag über in Geschäften bei einem Edelmann außerhalb der Stadt. Bei seiner Rückkehr hörte er von den ärgerlichen Auftritten und gab auf die Bitten seiner Umgebung, um dem Skandal ein Ende zu machen, den Befehl, des folgenden Tages den rasenden Menschen festzunehmen. Da kam der Rathsherr Peter Iwanowicz zum Erzbischof und beschwor ihn, sofort die Flucht zu ergreifen: sein Tod sei beschlossen, und die Volkswuth erwarte nur noch das Zeichen vom Rathhause. Iwanowicz hatte im Rathe gegen die Stimme seiner Collegen nichts vermocht; vielleicht mangelte es ihm auch an Energie, um gegen Nahum Wolk und seine Sippe anzukämpfen, aber im Herzen war er unirt, und die Todesgefahr seines verehrten Hirten ließ ihn den Muth finden, sich im entscheidenden Augenblicke muthig auf seine Seite zu stellen. Aber der hl. Josaphat wollte nichts von feiger Flucht wissen, die ihm unter diesen Umständen ein Verrath an der Sache der Union schien. So bestand der Rathsherr wenigstens darauf, daß man das Haus verrammle und die wenigen Diener bewaffne; er holte seine eigenen Diener herbei und brachte Pulver. Auch davon wollte der Erzbischof nichts wissen. Doch verstand er sich endlich dazu, dem Palatin von Witebsk, der die Besatzung des Schlosses befehligte, brieflich die Lage mitzutheilen und ihn um Schutz gegen die Aufrührer zu bitten, allein der Palatin hielt es nicht für angezeigt, irgend welche Schritte zu Gunsten der bedrohten Unirten zu thun.

Der hl. Josaphat nahm in voller Ruhe im Kreise der Seinen die letzte Mahlzeit, dann zog er sich in sein Zimmer zurück, um die Nacht

unter Thränen und Gebet hinzubringen. Der Heilige hatte einen greisen Bettler, Namens Tiphon, der in den Straßen von Witebsk sein Brod sammelte, in sein Haus aufgenommen und theilte mit ihm sein Zimmer und beinahe seine Lagerstätte, wie ihm dieß seine zarte Liebe zu den Armen Jesu Christi eingab. Dieser Greis war Zeuge seiner letzten Gebete und Bußübungen, mit denen er sich auf das Opfer seines Lebens vorbereitete; er hörte sein brünstiges Flehen, Gott möge doch sein Blut als eine Sühne für das Wohl der unirten ruthenischen Kirche annehmen.

Beim Morgengrauen begab er sich zur Matutin in die Kirche; der Pope Elias war schon auf seinem Posten und verfolgte ihn mit seinen Schmähreden. Als die Diener das wüste Geschrei des Rasenden hörten, eilten sie herbei und nahmen ihn gefangen. Darauf hatten die Verschworenen nur gewartet; einer von ihnen eilte auf das Rathhaus und zog die Lärmglocke, der alsbald alle Glocken der Stadt, mit Ausnahme der Kathedrale, antworteten. Sofort füllten sich die Gassen mit lärmenden Schaaren. „Der Papist hat einen unserer Popen vergewaltigt," hieß es, und im Handumdrehen stürmten Tausende von Bewaffneten nach der Wohnung des Erzbischofs. Die Menge warf die wenigen Diener, welche das Hofthor besetzten, über den Haufen und jagte sie in einen Winkel des Hofraumes.

Einzelne Schüsse und das Wuthgeschrei der Menge hatten dem Erzbischof schon während der Matutin verkündet, daß die Stunde seines Todes herannahe. Gleichwohl bestand er darauf, nach Schluß der Feier in seine Wohnung zurückzukehren. Er fand den Kirchhof, der das Haus von der Kathedrale trennte, von dem Pöbel dicht besetzt, aber seine ruhige und feste Haltung entwaffnete noch einmal die Feinde, so daß er unbehelligt mitten durch sie hindurch seine Wohnung erreichte. Sobald er hörte, daß die Gefangennahme des Popen Elias den Aufruhr verursacht habe, gab er Befehl, ihn zu entlassen, um durch diesen Act der Milde womöglich das beschlossene Verbrechen zu verhüten. Aber umsonst; einige Popen hetzten das bereits schwankende Volk von Neuem auf: es gelte den Kampf um die heilige Orthodoxie, die ehrwürdige Religion der Väter, schrieen sie, und nur der Tod des papistischen Verräthers könne sie schützen.

Das Alles ging in der langen Dämmerung des Wintermorgens vor sich; jetzt endlich stieg die Sonne empor und beleuchtete die rasende Menge, welche von den Popen zum Sturme gegen die Wohnung des

Erzbischofs geführt wurde. Die Diener hatten inzwischen die inneren Thore verrammelt und wollten ihre Flinten laden, um mit ihrem Leibe das Leben des geliebten Herrn zu decken. Aber der Heilige verbot es ihnen und zog sich dann, da schon das Wuthgeschrei des Pöbels rundum erscholl, in sein Zimmer zum Gebete zurück. Bald stürzten die nur schlecht bewehrten Thüren unter den Axthieben der Schismatiker, und ohne ernstlichen Widerstand zu finden, den der heilige Josaphat seinen Dienern ja verboten hatte, stürmten sie in das Innere des Hauses. Noch wollten drei der treuesten Diener das Gemach ihres Herrn vertheidigen. Aber der hl. Josaphat entriß die Seinen weiterer Mißhandlung, indem er selber die Thüre mit den Worten öffnete: „Was wollt ihr meine Diener schlagen? Wenn ich euch etwas zu Leide that, hier bin ich, schlagt mich!" So sie anredend, erhob er seine Hand, um seine Henker zu segnen. Noch einmal scheint sein Anblick voll Milde und Würde die Wuth seiner Feinde zu besänftigen; schon weichen sie zurück, da stürzen zwei Schismatiker, wüthender als die Übrigen, aus einem Seitengemache hervor und werfen sich mit dem Schrei: „Schlagt ihn nieder! Tod dem Lateiner, dem Papisten!" auf den Erzbischof, der mit gefalteten Händen ihre Streiche erwartet. Fast im selben Augenblicke empfängt er eine doppelte Wunde: von dem Knittel des Einen und von der Axt des Anderen schwer getroffen, bricht er zusammen. Das Blut, das aus der klaffenden Stirnwunde niederläuft, scheint erst recht die Wuth der Mörder zu entflammen; alle stürzen sich auf den Märtyrer, bedecken ihn mit Schlägen und Wunden und zerstampfen ihn förmlich unter ihren Füßen. Sein ganzer Leib, namentlich das Haupt, behielt kaum noch menschliche Gestalt. Und bei all' dem entwand sich kein Laut der Klage den Lippen des Märtyrers, so daß seine Mörder ihn schon für todt wollten liegen lassen, um sich auf die Diener zu werfen; da öffnet der Sterbende, um die Wütheriche von den Seinen abzuziehen, nochmals seinen Mund, ein letztes Gebet zum Himmel sendend. Wirklich wenden sich die Mörder sofort wieder ihm zu, schleifen ihn in den Hofraum und jagen ihm daselbst zwei Musketenkugeln durch den Kopf.

Das blutige Opfer war vollendet, und die Seele des Märtyrers schwang sich dem Himmel zu. Aber die fanatische Wuth der Schismatiker war noch keineswegs befriedigt. Die heiligen Überreste wurden in einer Weise verhöhnt, die man kaum zu beschreiben wagt, die wir aber nicht ganz übergehen dürfen, weil sie uns zeigen, bis zu welchem

Grade es den Schismatikern gelungen war, den Haß gegen die Union zu steigern. Zunächst tödteten sie einen Hund, zerlegten das Thier und befestigten seine einzelnen Glieder auf den entsprechenden Theilen des Leichnams, um so das Blut des Erzbischofs mit dem Blute dieses in Polen so verachteten Thieres zu mischen. Dann ließ man vorläufig den so entehrten Leib im Vorhofe liegen und begann die Wohnung des Gemordeten zu plündern, um den Sieg des orthodoxen Glaubens in wüstem Rausche zu feiern. Betrunken kamen dann die Unmenschen wieder und trieben mit den heiligen Überresten ihr freches Gespötte. Männer, schamlose Weiber und sogar Kinder vergriffen sich an dem blutbedeckten Leibe, traten ihn mit Füßen, rissen ihm Bart und Haupthaare aus und bedeckten ihn mit Speichel und Koth. Dann hoben sie den Todten in die Höhe und schrieen: „Erzbischof, es ist ja heute Sonntag! predige doch, predige; siehe, dein Volk hört dich!“ Selbst Wunder der strafenden Gerechtigkeit, so die plötzliche Erblindung eines Weibes, das den Bart des Blutzeugen gerauft hatte, blieben ohne Eindruck auf den rasenden Pöbel. Nun rissen sie dem Leichname die Kleider ab; da fanden sie das rauhe Bußhemd, das der Heilige ohne Unterlaß getragen hatte. Dieser Anblick brachte sie anfangs außer sich; „das ist nicht Josaphat,“ schrieen sie, „der trug ein besseres und feineres Hemd!“ und lange meinten sie, der verhaßte Erzbischof sei ihnen entronnen, und sie hätten an seiner Statt einen seiner Diener erschlagen. Als es sich aber doch herausstellte, daß der Todte Josaphat sei, brachen sie in ein scheußliches Triumphgeheul aus, banden einen Strick um die Füße des Leichnams und schleiften ihn, von Blut und Wein trunken, durch die Gassen der Stadt auf die Höhe des Hügels, der die Kathedrale beherrscht, um ihn von da über den jähen Felsenabhang in die unten vorbeiströmende Dwina zu werfen. Am Halse befestigten sie das Bußhemd des Heiligen, füllten es mit Steinen und stießen ihn hohnlachend hinab mit dem Geschrei: „Halte dich fest, Wladike, halte dich fest!“ Natürlicher Weise hätte der Leib an den Felsen zerschellen müssen; aber Gott beschützte ihn wunderbar, daß auch nicht ein Glied verletzt wurde. Da der Fluß unter dem Felsen zu seicht schien, bestiegen einige der Mörder eine Barke und fuhren die Überreste flußaufwärts bis zu einer tiefen Stelle des Flusses, fast eine Meile oberhalb Witebsk. Da versenkten sie dieselben in die fast grundlose Tiefe, und schwere Steine sollten verhüten, daß er jemals von den Unirten gefunden würde.

So war das Saatkorn zermalmt und begraben; aber bald werden wir sehen, wie dem alten, von Christus gegebenen Gesetze zufolge aus dem Opfertode des Märtyrers neues und kräftiges Leben emporkeimt und Segen über die ganze unirte Kirche ausschüttet.

(Schluß folgt.)

Jos. Spillmann S. J.

Die kirchliche Sendung (Missio canonica).

Eine kirchenrechtliche Abhandlung.

III.

Wie ausgedehnt auch immer die Ansprüche sein mögen, welche der Staat auf den Unterricht im Allgemeinen erhebt: bezüglich des religiösen Unterrichts wurde bisher der Auffassung der katholischen Kirche, von welcher sie nicht abgehen kann, von allen Regierungen Rechnung getragen, sofern sie gewillt waren, den Katholiken religiöse Freiheit in irgend einem wahren Sinne des Wortes zu gestatten. Interessant ist, was zur Restaurationszeit, als die europäischen Höfe, um die Angelegenheiten der katholischen Kirche in ihren Staaten zu ordnen, mit dem heiligen Stuhle in Unterhandlung traten, der damalige preußische Gesandte Niebuhr in einer Note vom 23. Januar 1819 bekannte: „Der päpstliche Hof stipulirt für die Bischöfe und Kirche, was er nicht aufgeben kann, ohne die Kirche aufzugeben: die Gewalt, welche im Begriff der bischöflichen Würde liegt. Als Haupt der katholischen Kirche kann der Papst hievon nichts opfern und wird nie den Regierungen eine Einmischung in den geistlichen Unterricht und in die Angelegenheiten der Kirche gestatten." So also urtheilte noch seiner Zeit der der katholischen Kirche nicht allzu sehr zugethane preußische Gesandte. Erst später hat man geglaubt, die Sache weiter treiben zu dürfen. Allein man mußte sich auch dann durch die Erfahrung davon überzeugen, daß die Kirche in der That den Regierungen nie eine solche Einmischung in den geistlichen Unterricht gestattet, welche die kirchliche Mission unterbindet oder vernichtet, und zwar daß sie es deßhalb nie gestattet, weil sie nicht zur feigen Verrätherin am göttlichen Rechte ihres Stifters werden kann.

Daß durch ein derartiges Beginnen von Seiten der Staaten ein Bruch mit den bisher giltigen Vereinbarungen zwischen den Regierungen und dem heiligen Stuhle und den bischöflichen Behörden vollzogen werde, zeigt ein flüchtiger Einblick in die im Verlaufe unseres Jahrhunderts geschlossenen Verträge und Übereinkünfte. Doch gegnerischerseits wird das ja nicht in Abrede gestellt; und so überheben wir uns der Mühe, diese Behauptung näher zu belegen. Aber läßt sich denn ein solcher Bruch rechtlich vollziehen?

Möglich, daß die Regierungen solch' getroffene Übereinkommen als Zugeständnisse und vornehme Geschenke ansehen, welche ihre Freigebigkeit der katholischen Kirche gemacht habe; wir indessen müssen eine solche Auffassung bestreiten und als grundfalsch verwerfen. Ob Regierungen und Staatsbehörden in solcher Anschauung befangen bleiben wollen, ist ihre Sache: die Kirche kann ihr heiliges Recht nicht so herabwürdigen, daß sie als ein erbetteltes Almosen aus der Hand mächtiger Minister dasjenige hinnehme, was sie aus den Händen ihres göttlichen Königs und Herrn als königliche Aussteuer erhalten hat.

Wie diese Ausstattung durch Christi Willen vollzogen ward, haben wir in den vorhergehenden Abschnitten dargelegt. Um jedoch die Ansprüche des modernen Staates desto entschiedener abzuweisen, wollen wir nun bei dem Nachweis verweilen, daß der Staat auf die religiöse Erziehung und Belehrung nicht nur kein höheres Recht als die Kirche habe, sondern daß ihm auch jedes, der Kirche etwa coordinirtes Recht abgehe, daß somit diese aus sich das ausschließliche Recht besitze.

Wir sprechen zunächst von dem Rechte der religiösen Belehrung auf dem Boden der faktisch bestehenden christlichen Offenbarung. So wie die Offenbarung selber ihrem Begriffe nach etwas positiv von Gott Gegebenes ist, ebenso ist, wie wir schon früher sahen, zugleich mit ihr eine positiv von Gott geschaffene lehramtliche Auctorität in der Kirche in's Leben getreten. Das schließt aber an sich schon jede concurrirende Competenz aus. Die lehramtliche Thätigkeit nämlich, welche Christus in der universellsten Weise der Kirche übertrug, ist für sie ein wahrer Rechtsgegenstand. Im Begriffe eines jeden Rechts liegt aber eine gewisse Ausschließlichkeit. Und wenn auch eine geistige Machtbefugniß einem sachlichen Besitze nicht in Allem gleichgestellt werden kann, so ist doch die höchste oder oberste Machtbefugniß auf irgend welchem Gebiete ebenso unverträglich mit der Gleichberechtigung eines Andern, wie das volle Eigenthumsrecht eines Einzelnen an eine hinterlassene Erbschaft mit der

Theilung unter Zweien. Doch weil die christliche Religion dem Gebiete des rein Natürlichen entrückt ist, den Menschen vielmehr als übernatürliche Gabe von Gott gebracht wurde, so muß in Betreff ihrer jede, nicht bloß die oberste, Lehrbefugniß auf Grund eines positiv von Gott übertragenen Titels nachgewiesen werden. Nun liegt aber für Niemand, außer für die Kirche und die von ihr Gesendeten, eine erweisbare Rechtsübertragung von Seiten Gottes vor. Ein Jeder also, welcher anders als durch die Kirche in dieß heilige und übernatürliche Amt eingreifen wollte, würde unbefugt eindringen, nicht durch die rechte Thüre, nicht in der rechten Absicht.

Alles Recht, auch das des Staates, besteht nur nach und durch göttlichen Willen; das Recht des Staates durch den stillschweigend in der Schöpfung und der Anlage der menschlichen Natur kundgegebenen Gotteswillen, das Recht der Kirche durch den in positiver und ausdrücklicher Offenbarung erklärten Willen. Das Recht des Staates beschränkt sich auf das, was Gott wollen mußte, um nicht einer mangelhaften Fürsorge für das sociale Wohl des Menschen geziehen zu werden; das Recht der Kirche reicht so weit, als Gott die freigebige Hand seiner Güte und Erbarmung hat öffnen wollen, sei es zur Hebung eines wahren Bedürfnisses, sei es über das Bedürfniß hinaus. Sobald also Gott die Sorge für ein sociales Gut der menschlichen Gesellschaft positiv Jemandem übertragen oder zu diesem Zweck eine positive Anstalt geschaffen hat, hört damit von selbst jede Einmischung irgend einer anderen, auch der staatlichen, Auctorität in dieß Gebiet auf, sogar für den Fall, daß ohne dieses göttliche Eingreifen der Staat auf jenem Gebiete competent gewesen wäre. Von nun ab hätte der Staat keinen legitimen Titel mehr, ein Bedürfniß läge nicht mehr vor; das Bedürfniß ist aber der einzige Titel, worauf hin der Staat sein Recht zur Besorgung eines öffentlichen Gutes begründet, welche mit Beschränkung individueller Freiheit oder mit einer Pflichtauflage verbunden ist. Oder sollte der Staat meinen, besser für ein Gemeingut sorgen zu können, als unser Herrgott? — Eine staatliche Einmischung wäre gegenstandslos und überflüssig, bestände darum nicht mehr zu Recht, sie wäre gotteswidrig und zweckwidrig, also kein Recht mehr, sondern Rechtsverkehrung. Darum muß die Kirche es nicht bloß abweisen, wenn der Staat sich den höchsten Schiedsrichter in religiösen Dingen nennt, sondern sie muß auch energisch die Lehrthätigkeit derjenigen abwehren, welche im Namen eines staatlich erhaltenen Amtes den Religionsunterricht ertheilen wollten.

Jeder Religionsunterricht, welchen Jemand vermöge irgend welcher amtlichen Stellung ertheilt, sei es als Katechet, Lehrer oder Professor, tritt nothwendig mit dem Charakter bekleidet auf, den das betreffende Amt verleiht. Dieser Charakter liegt theils in einer Gewalt, welche über Andern geübt werden kann, dieselben pflichtmäßig heranzuziehen, an ihnen und über sie die Amtsthätigkeit auszuüben, theils in einer gewissen Garantie, welche für Andere geboten wird, für diejenigen, die jene Amtsthätigkeit in Anspruch nehmen. Ohne jene beiden Momente oder wenigstens ohne irgend eines dieser beiden Momente läßt sich ein Amt, eine öffentliche Stellung in keinem Zweige denken. Ein staatlich angestellter Richter zieht die streitigen Sachen, welche in seinen Bereich fallen, so vor sein Forum, daß die betreffenden Parteien oder die Angeschuldigten vor ihm erscheinen müssen. Ein staatlich angestellter Arzt zwingt zwar die Kranken nicht, sich von ihm behandeln zu lassen; er soll aber gerade durch den Charakter seiner Anstellung seitens höherer Behörde den Bürgern eine Garantie und sichere Bürgschaft geben, daß er zur Ausübung seines Amtes hinlänglich befähigt sei. In ähnlicher Weise tritt ein öffentlicher Lehrer, der vermöge seines Amtes Unterricht ertheilt, den Bürgern gegenüber. Er hält, je nach Maßgabe seiner Stellung, in seiner Hand zunächst gleichsam einen Rechtstitel, nach welchem er einen Rechtsanspruch erhebt, nöthigenfalls selbst zwangsweise die Zöglinge, z. B. die sogenannten schulpflichtigen Kinder, zu requiriren; jedenfalls aber führt er seine Stellung selbst als ein feierliches Beglaubigungsdocument vor, das seiner Versicherung genügender Leistungsfähigkeit das Siegel höherer Wahrhaftigkeit aufdrücken und den Zöglingen eine furchtlose Sicherheit gewähren soll. Würde nun aber ein solches Document gefälscht, dann würde damit ein Verbrechen gegen die menschliche Gesellschaft begangen, weil derjenige, welcher sich auf dieses gefälschte Document stützen wollte, sich ein höchst wichtiges Recht, oder eine für das allgemeine Wohl höchst wichtige Beglaubigung fälschlich zueignete. Einem gefälschten Documente kommt aber die Anstellung und die Beglaubigung gleich, welche von einem Aussteller ausgeht, der in der betreffenden Sache zu einer Beglaubigung weder berechtigt, noch befähigt ist.

Wenden wir das Gesagte nun auf diejenigen an, welche in irgend welcher öffentlichen Stellung das Recht, den Unterricht in der katholischen Religion zu ertheilen, beanspruchen. Können sie anderswoher ihre Beglaubigung empfangen, als von den zuständigen kirchlichen Obern?

Wenn Niemand anders sie genügend beglaubigen und den katholischen Eltern eine hinlängliche Sicherheit gewähren kann: dann kann auch Niemand anders als die zuständigen kirchlichen Obern das Amt zum Religionsunterricht ertheilen; dann halten diejenigen, welche anderswoher ihre amtliche Stellung zu solchem Unterrichte empfangen haben, ein gefälschtes Document in Händen. Wie will Jemand anders, wie will ein Staat, gar ein unchristlicher, ein atheistischer Staat, über die Befähigung zum Unterricht in der katholischen Religion urtheilen und zu diesem Unterrichte Jemand entsenden? Wie kann ein Staat, wie können selbst kirchenfeindliche Staatsbeamte den katholischen Vätern und Müttern eine Garantie bieten, daß die von ihnen bestellten Lehrer die Kinder in katholischer Lehre unterweisen und nach katholischen Grundsätzen erziehen? Die Kirche allein bietet hierin den Katholiken die Garantie der Wahrheit; und nur diejenigen Lehrer, welche an die Kirche und die von ihr erhaltene Mission sich anlehnen, bieten den Eltern die genügende Sicherheit, daß sie denselben ihre Kinder zur Hut und zum Unterricht in der katholischen Wahrheit anvertrauen können. Wer also anderswoher seine Sendung und Beglaubigung nimmt, der versucht es, eine falsche Beglaubigung statt der wahren und echten zu unterschieben, und vergreift sich um so mehr an den heiligsten Gütern der katholischen Eltern und Kinder, je weniger diese einen etwaigen Zwangsunterricht wirksam zurückzuweisen im Stande sind. Das vermeintliche Recht des Staates wird zum größten Unrechte gegen seine katholischen Unterthanen.

Wir Katholiken sind manchmal zu sehr geneigt, den Gegnern zu lieb uns ganz auf ihren Standpunkt zu stellen, und glauben dann des Guten reichlich genug gethan zu haben, wenn wir sie von ihrem falschen Standpunkte aus widerlegen. Ein solches Verfahren mag als untergeordnetes Hilfsmittel gut sein; dasselbe aber als das Hauptmittel zur Widerlegung der Gegner ansehen, heißt der Unwahrheit auf Kosten des Gott schuldigen Ansehens zu viel Ehre anthun. Wollen die Gegner Gott zumuthen, daß er um jeden Preis die Menschen in der von Natur aus ihnen anklebenden Hilfsbedürftigkeit belasse, wollen sie vornehm jedes höhere göttliche Gnadengeschenk abweisen, aus Furcht, es möchte sie stören in der liebgewonnenen Maulwurfsarbeit der sich selbst überlassenen menschlichen Natur: dann ist dieß ihre Sache. Das Nächste und Wichtigste aber, was solchen Gegnern beständig vorzuhalten ist, besteht darin, daß man sie der maßlosen Sünde überführt, deren sie sich durch ihr freiwilliges

Abschließen gegen das Glaubenslicht schuldig machen, und daß man die freiwillig und unheilbar Blinden ihrem Schicksale überläßt.

Zur Klarstellung der uns beschäftigenden Frage mußte hervorgehoben werden, daß die ausschließliche Berechtigung der Kirche bezüglich des religiösen Unterrichts gar nicht von der Frage abhängt, ob der Staat von rein natürlichem Standpunkte aus auf dem berührten Gebiete competent sei, oder nicht. Zum Überflusse wollen wir jedoch auch hierauf näher eingehen. Der etwaige Übergriff der Träger der öffentlichen Gewalt erscheint dadurch nur in einem um so grelleren Lichte.

IV.

Unmöglich kann der Staat berufen sein, alle natürlichen Verhältnisse in erster Linie zu ordnen, noch auch kann er in der Weise die Krone der natürlichen Rechtsordnung sein, daß von ihm aus alles Recht an die niedrigen Organe der menschlichen Gesellschaft sich mittheilte. Vor ihm bestanden und bestehen naturnothwendig gesellschaftliche Rechte und Einigungen unter den Menschen. Die Ehe und die Familie geht dem Staate nothwendig voran; freie Verbindungen zur Erreichung specieller Zwecke erleichtern von selbst die Erstrebung und Wahrung mancher socialer Güter, welche von den einzelnen Individuen oder den Familien nicht erreicht werden könnten. Was vor dem Staate nothwendiger Weise besteht, muß außerhalb des Rechtsgebietes des Staates bleiben; was durch Vereinigungen untergeordneter Art in freiwilliger Entwickelung und Anspannung der individuellen Kräfte erlangt werden kann, dafür liegt ein Bedürfniß des Eingreifens höherer, öffentlicher Macht nicht vor. Der Grund der Existenz einer öffentlichen, staatlichen Gewalt, ihrer Ausdehnung und ihrer Begrenzung liegt, wie oben gesagt wurde, im Bedürfniß hinsichtlich der würdigen Erstrebung und Sicherung der menschlichen Güter. Die Sicherung des Einzelnen gegen einen unberechtigten Angriff geschieht durchgängig besser durch die öffentliche Gewalt, und kann oft nur durch sie geschehen; die Erstrebung und Erwerbung aber kann ohne unwürdige Verkümmerung der menschlichen Freiheit nur in sehr beschränktem Maße von Oben herab in die Hand genommen werden. Der Rechtsschutz ist daher eine der hauptsächlichsten Aufgaben des Staates; wir sagen nicht, die alleinige Aufgabe. Jedenfalls fällt in den Bereich seines Zweckes auch die Herbeischaffung von Mitteln, welche seinen Gliedern die Möglichkeit eines reichlicheren Besitzes irdischen Wohlseins in allseitiger Weise bieten, also Alles, was

den Verkehr, die Industrie und den Handel befördert, sowie auch in gewisser Weise, was den Unterricht und die Bildung ermöglicht und erleichtert. Aber etwas Anderes ist es, die Güter, welche zum allseitigen zeitlichen Wohlsein gehören, ermöglichen und deren Erwerbung den Einzelnen erleichtern; etwas Anderes, den Einzelnen ein von Staatswegen zugemessenes Maß derselben aufdrängen. Die zeitlichen Güter insgesammt sind für den Einzelnen nur Mittel zur Erreichung seines ewigen Zieles. *Nothwendig* ist darum für den Einzelnen nur ein bescheidenes Maß. Ob ein Mehr *ersprießlich* sei, bleibt eines Jeden eigener Beurtheilung überlassen, sobald es sich nicht um solche Mittel handelt, welche direct auf das von Gott gewollte übernatürliche Ziel gerichtet und in ihrer Handhabung einer höhern Auctorität unterstellt sind. Der Freiheit der Individuen in jenem Punkte Zwang anthun, ist nicht minder eine Verletzung der Pflicht von Seiten des Trägers der staatlichen Auctorität, als durch Sorglosigkeit und Unthätigkeit die Mittel zur Erreichung größeren Wohlstandes und geförderter Cultur nicht bieten.

Gehen wir nach dieser Fixirung der Aufgabe des Staates auf die religiöse Bildung und Unterweisung über, so vermögen wir selbst vom rein natürlichen Standpunkte aus in dieser Hinsicht beim Staate keine Auctorität im eigentlichen und vollen Sinne des Wortes zu entdecken. Er hat die Principien und die Forderungen der Religion als eine Pflicht anzunehmen, nicht aber mit zuständiger Gewalt darüber abzuurtheilen. Er hat abwehrend und negativ gegen die unnatürlichen Auswüchse religiös scheinender Manie und gegen die Verletzung des natürlichen Sittengesetzes seine Macht und Auctorität in die Wagschale zu werfen, aber was hinsichtlich positiver Verordnung für Cult und religiöse Lehre in sein Ressort fallen würde, das reducirt sich jedenfalls auf einen kleinen Bruchtheil, selbst für den Fall, daß nicht anderweitig dafür gesorgt wäre. Das Maß könnte ihm ja nur die Pflicht bestimmen, gegen die Schädigung des socialen Wohles rücksichtlich des diesseitigen Lebens Vorkehrung zu treffen, und die Pflicht, auch als socialer Körper Gott dem Herrn den schuldigen Tribut äußerer Verehrung zu zollen. Im Übrigen identificirt sich das Gut, welches die Religion ihrem innersten Wesen zufolge anstrebt, keineswegs mit dem Zwecke des Staates, es steht vielmehr hoch über demselben. Die Erreichung des Staatszweckes ist zwar von der Religion und ihrer praktischen Durchführung nicht unabhängig; der Staatszweck beherrscht sie aber nicht. Dem Staate als solchem die eigentliche Sorge für die Religion in der Weise in die Hand

zu geben, wie diese der Kirche zukommt, ginge schon deßhalb nicht an, weil in den Händen der Staatsgewalt das religiöse Wohl in Wirklichkeit nur stiefmütterlich würde besorgt werden. Die Religion ist etwas zu Innerliches, sie liegt zu sehr in dem Verhältnisse zwischen Gott und dem Individuum, als daß die staatliche Auctorität viel beschaffen könnte; sie ruht zu sehr auf der sicher erfaßten Wahrheit, als daß die staatliche Gewalt hiefür hinlängliche Garantie bieten, als daß dem Einzelnen mit der Unsicherheit und Wandelbarkeit der Staatsmaxime wahre Beihilfe geleistet werden könnte. Auf rein natürlicher Basis bliebe die Religion weit mehr Sache des Individuums, als sie es jetzt in ihrer übernatürlichen Gestaltung ist. Und wenn auch die Eigenschaft des Menschen als eines socialen Wesens sich auf religiösem Boden ebenfalls äußern müßte, so bliebe doch, die Befähigung zu selbsteigenem Urtheile vorausgesetzt, die nach eigenem Ermessen gewählte freie Vereinbarung als das erste und daher vom Staate zu respectirende Mittel übrig, wodurch gemeinsame Religion in angemessener Weise geregelt würde. Die Rechte der individuellen Freiheit und die Rechte der Familie hätten daher in dem, was die religiöse Seite der menschlichen Gesellschaft betrifft, so sehr Alles vorweggenommen, daß die öffentliche Macht des Staates auf diesem Gebiete fast gegenstandslos bliebe. Einige öffentliche Acte der Gottesverehrung möchten freilich innerhalb seiner Competenz fallen.

Doch hören wir auch die Gründe, welche für die Allgewalt des Staates gegnerischerseits beigebracht werden, und welche einer staatlichen Mission zur Ertheilung des Unterrichts, unter welchen dann der religiöse sich wenigstens beugen muß, das Wort reden sollen. Der Leser wird es uns zu Gute halten, wenn wir bloß Einen Gegner speciell anführen. Wesentlich Neues liefern doch auch Andere nicht. Dr. Ulrici, den wir wohl unter die achtbarsten und wissenschaftlichsten Gegner dieser Art zählen dürfen, ergeht sich in seinen Deductionen in folgender Weise: „Der Rechtsstaat hängt nicht bloß seiner Macht und Wohlfahrt, sondern seiner Existenz nach von der intellectuellen und ethischen Bildung seiner Bürger dergestalt ab, daß er mit dem Sinken derselben unter ein gewisses Maß nothwendig verfällt und unmöglich wird.“ Das ist der Grund, weßhalb „den Bedürfnissen des Unterrichts und der Erziehung unter allen Umständen genügt werden muß“. „Die Fürsorge für Erziehung und Unterricht ist somit ein Staatsrecht, weil eine erste fundamentale Staatspflicht, ein Recht von höchster Bedeutung, das sich

der Staat auf keine Weise und von keiner Seite verkümmern lassen darf.“ [1]

Was werden wir auf diese speciösen Sätze antworten? Daß den wahren Bedürfnissen des Unterrichts und der Erziehung genügt werden müsse, das zu läugnen sind wir gewiß die Letzten. Daß aber den vermeintlichen Staatsbedürfnissen nach Unterricht unter allen Umständen genügt werden müsse, das unterstellt einige unerwiesene und unerweisbare Behauptungen. Ausdrücklich oder stillschweigend hält der citirte Autor folgende Grundsätze aufrecht: 1) Der Staat ist unbedingt und absolut nothwendig. 2) Der Staat ist unmöglich ohne ein bestimmtes Maß von Unterricht. 3) Dieser Unterricht muß vom Staate beschafft werden.

Die Nothwendigkeit des Staates, welche unterstellt wird, können wir nicht als die Nothwendigkeit des concreten Staates verstehen, insofern darunter das bestimmte Ländergebiet, die Einigung bestimmter Gemeinden oder gar Volksstämme, die bestimmte Verfassungs- und Regierungsform fallen. Alles das kann nicht unbedingt nothwendig sein; factisch unterliegt es ja mit der Zeit zahllosen Veränderungen. Also die Nothwendigkeit, welche betont wird, muß sich darauf beschränken, daß irgend welches gemeinschaftliche Zusammenleben der Menschen unter einem gemeinsamen Bande, irgend welche Staatenbildung nöthig sei. Nur diese Nothwendigkeit ist in der Natur des Menschen begründet; sie wird aber auch immer ihre Verwirklichung finden. Entweder unter dieser oder jener Form wird, so lange Menschen auf Erden leben, eine sociale Vereinigung sich bilden. Die mehr oder weniger vollkommene Form dieser Einigung ist nicht unbedingt nothwendig. Selbst also angenommen, der moderne Staat sei eine vollkommenere Form der öffentlichen Gesellschaft, als diejenigen, welche vor ihm waren; so läge das Zurückgreifen auf eine unvollkommenere Form gar nicht außer dem Bereiche der Möglichkeit, und zwar in dem Sinne, daß solches Unvollkommenere als das geringere Gute, mit dem aber zugleich ein weit geringeres Übel verbunden wäre, je nach Umständen sogar ersprießlich würde. Das folgt mit unabweisbarer Nothwendigkeit aus dem unantastbaren Satze, daß der Zweck des Staates kein absoluter ist. Den Zweck des Staates zu einem absoluten machen, den Staat selber zu einem absoluten Wesen umformen, welches seinen Zweck in sich selber trage und welchem das individuelle

[1] Grundzüge der praktischen Philosophie, Naturrecht. 1873. S. 478.

Wohl ohne Ausnahme und vollständig unterstehe, das hieße nichts Anderes, als den Staat in der absolutesten Weise vergöttern. Die Wahrheit ist nur, daß der Staat für die Individuen da ist, daß aber das zeitliche Wohl eines einzelnen Individuums für ein weit größeres und nothwendigeres Gut der Gesammtheit zuweilen zum Opfer fallen muß, nie jedoch das ewige Wohl, bei welchem ein solcher Conflict entweder nicht eintreten kann, oder zu Ungunsten des Vergänglichen und Zeitlichen entschieden werden muß.

Aus diesen Bemerkungen geht bereits hervor, daß die von Dr. Ulrici präsumirte Nothwendigkeit des Staates eine unrichtige Stellung in seinen Deductionen einnimmt. Ihm ist diese Nothwendigkeit der feste Punkt, der außer und über den individuellen Rechten steht, nach welchem alles Übrige zu beurtheilen ist. Das ist aber unrichtig. Jene Nothwendigkeit ist nur eine nachträgliche, abhängig von den existirenden Menschen und ihren Bedürfnissen. Der Staat hat sich nach den Bedürfnissen und Rechten der Menschen zu richten, nicht umgekehrt. Daher ist auch die Folgerung, daß unter allen Umständen seinen Bedürfnissen genügt werden müsse, nur mit Vorsicht und mit mehrfacher Beschränkung anzunehmen. Es liegt auf der Hand, daß die Auflösung eines concreten Staatsverbandes je nach Umständen ruhig hingenommen werden dürfte. Wenn z. B. ein Staat nicht mehr bestehen könnte, ohne daß die Mitglieder 80 Procent ihrer Habe daran gäben, oder ohne daß die Hälfte der Staatsbürger dem Tode überliefert würden: dann dürfte doch wohl ein starker Zweifel aufsteigen, ob es noch nöthig sei, mit solchen Opfern den Fortbestand dieses Staates zu erkaufen. Es gibt aber noch weit heiligere Güter, als diesen irdischen Besitz. Wenn der Staat seine Existenz an die Vernichtung solcher höchst heiligen Güter seiner Unterthanen knüpfte, dann wäre er gewiß des Mitleides nicht werth, daß seinem etwaigen Untergange eine Thräne nachgeweint würde.

Der zweite Satz unseres Gegners, daß nämlich zur Existenz des Staates ein gewisses Maß der Bildung erforderlich sei, hat durch das Gesagte seine Erledigung gefunden. Wir gehen zu einer kurzen Beleuchtung des dritten Satzes über, daß aus der Nothwendigkeit eines gewissen Maßes von Bildung das Recht des Staates folge, für dieses Maß zu sorgen und deßhalb den Unterricht in die Hand zu nehmen. Diese Folgerung ist verfrüht. Selbst bei der Annahme der unbedingten Nothwendigkeit des Staates und der Nothwendigkeit eines bestimmten Quantums von Bildung und Kenntnissen könnte noch nicht

geschlossen werden, daß dem Staat sofort die positive Leitung des Unterrichts zustehe. Er hätte höchstens ergänzend da einzugreifen, wo die Familie oder andere Organe ihrer Pflicht nicht genügten, nicht aber dürfte er von vorneherein Alles normiren wollen. Besonders da nicht jedem einzelnen Individuum ein bestimmtes Maß von Kenntniß nothwendig sein kann, damit der Staat bestehe, so wäre die nächste Aufgabe des Staates darauf beschränkt, Sorge zu tragen, daß die nach freier Wahl erstrebte Bildung nicht unter das nothwendige Niveau herabsinke. Das kann aber durch ganz andere Mittel bewerkstelligt werden, als durch staatliche Oberleitung und Allregiererei. Das zwangsweise Eingreifen höbe erst an, wo augenscheinliche Gefahr wäre, daß das Nothwendige nicht mehr beschafft und erreicht würde. Also selbst bei der über das wahre Maß hinausgeschraubten Nothwendigkeit des Staates müßte die beabsichtigte Folgerung des unbedingten staatlichen Hoheitsrechtes auf Erziehung und Unterricht geläugnet oder doch sehr beschränkt werden; eine „gewisse" Fürsorge, welche aber einer höheren Norm unterliegt, nehmen wir gerne als Staatsrecht und Staatspflicht an.

Dr. Ulrici fährt a. a. O. S. 480 fort, dem Schulzwang das Wort zu reden. Der Gedanke ist dem wesentlichen Inhalte nach folgender: So wie der Staat die Pflicht und das Recht hat, für äußere Wohlfahrt zu sorgen, so gewiß hat er auch die Pflicht und das Recht, für die innere Macht und Wohlfahrt, d. h. für die Hebung der Rechtlichkeit und Sittlichkeit Sorge zu tragen; also hat er auch das Recht auf die dazu nothwendigen Mittel. — „Also" — schließt der Verfasser sofort weiter — „so gewiß der Staat das Eigenthum jedes Bürgers zu schützen hat und daher berechtigt ist, den Dieb zur Herausgabe des gestohlenen Gutes zu zwingen, so gewiß hat er das Recht des Kindes auf Erziehung und Unterricht zu wahren, und ist mithin berechtigt, den Schulbesuch der Kinder durch Zwangsmittel zu sichern. Wer das Eine zugibt, kann das Andere nicht bestreiten." [1]

Trotz der so zuversichtlichen Behauptung wagen wir es dennoch, das Letztere zu bestreiten und jenes Erstere zuzugeben. Wir wollen zuvörderst den hinkenden Vergleich durch einen andern Vergleich zu ersetzen versuchen. Passender würde so gesagt: Also wie zu dem Zwecke, daß die Eltern ihren Kindern ein gewisses Quantum von Vermögen hinterlassen, der Staat die Eltern oder deren Kinder in eine

---

[1] Die hervorgehobenen Worte sind von uns unterstrichen.

Zwangsarbeitsanstalt schicken kann, so kann er auch zu dem Zwecke, daß die Eltern ihren Kindern ein bestimmtes Quantum von Kenntnissen sicher verschaffen, die Kinder in die Zwangsschule schicken. Der Vergleich würde besser passen, als die Gleichstellung säumiger Eltern mit Dieben. Wer bei dem so gestellten Satze das Vorderglied zugibt, der mag meinetwegen auch das zweite Glied hinnehmen.

Nicht minder möchten wir es eine zu große Zuversichtlichkeit nennen, wenn der citirte Autor die Ansprüche der Kirche auf Erziehung und Unterricht den Ansprüchen des Staates gegenüber als grundlos aufzudecken bemüht ist. Als „die besten Gründe, welche man für den Anspruch der Kirche auf die Volkserziehung und den Volksunterricht zwar nicht vorgebracht hat, aber doch hätte vorbringen können", gilt ihm der Einwurf: der Rechtsstaat als solcher wisse nicht, was sittlich sei und was das Sittengesetz fordere, Volks-Erziehung und -Unterricht ruhe aber auf sittlicher Basis, mithin könne sie dem Staate nicht überantwortet werden; im Gegentheil wurzele alle Sittlichkeit in der Religion und Gottesfurcht, daher gebühre der Kirche die Leitung des Unterrichts, dem Staate nur noch eine Mitbetheiligung an der Lösung dieser Aufgabe.

Was sollen wir zu dieser Argumentation sagen? Es ist schwer, eine kurze Antwort darauf zu geben, so viel Unrichtiges ist da zusammengemengt. Zuerst wagen wir's, zur Ehre des Rechtsstaates oder vielmehr seiner Lenker — denn von denen muß man doch am Ende reden, wenn man von der Pflicht oder der Befähigung des Staates spricht — weder die Unkenntniß des Sittengesetzes zu betonen, noch auch die Ämter im Staate so zu degradiren, daß zur Führung derselben der Mensch sich spalten dürfe in eine sittliche und in eine um Sittlichkeit unbekümmerte Hälfte, um diese letzte unwerthe und schale Hälfte dem Staate hinzuwerfen. Dann scheint der Verfasser sich die „besten" Gründe freilich aus der eigenen Rüstkammer geholt zu haben, unbekümmert um die wahren Gründe, die er in katholischen Schriften leicht hätte auffinden können [1]. Wir wollen nicht reden vom historischen Verlauf der Schulengründung, nicht von den Opfern, welche Kirche und Gläubige für die kirchliche Erziehung gebracht, nicht von den mannigfachen positiven, menschlichen Rechtstiteln, welche zu Gunsten der Kirche sprechen, und welche am allerwenigsten ein Rechtsstaat verletzen darf; wir machen

[1] Vgl. auch diese Zeitschrift Bd. II. S. 40 f., und: v. Hammerstein, Die Schulfrage. Freiburg, Herder, 1877.

nur noch einmal aufmerksam auf diejenige Befugniß der Kirche, welche auf dem positiv göttlichen Auftrage und unbedingten göttlichen Willen beruht. Diese Gründe bleiben, sie bleiben fester und in besserer Hut, als alle Weltweisheit, sie bleiben so lange, als Christus der Eckstein bleibt, den die Bauleute zwar in Selbstüberhebung verworfen, den Gott aber erwählt hat zur unwandelbaren Grundlage des Gottesreiches für die Dauer aller künftigen Zeiten.

Kläglicher jedoch, als der eben erwähnte Rechtsanspruch selbst, ist das Geständniß, mit welchem dieser Anspruch auf die Oberleitung des Sittlichkeitsgefühls für den Staat inaugurirt wird. Es wird der Staat, d. h. es werden seine Leiter angewiesen, sich „an die Normen des sittlichen Urtheils zunächst zu halten, welche in der öffentlichen Meinung zu Tage treten“ (S. 482). Diese sind „allerdings in den meisten Fällen schwankend, unklar und unsicher“, aber da gewährt dem Staate „sein eigener Begriff, der Begriff des Rechtsstaates, ein untrügliches Kriterium des Wahren und Falschen“; nämlich das wird untrüglich als die wahre Sittlichkeit gepriesen, was den Gehorsam und die Achtung vor dem Gesetze, die Vaterlandsliebe . . . belebt und stärkt. „Weit schwieriger ist es, von der religiösen Idee, vom Wesen und Begriff Gottes aus den sittlichen Normativbegriffen eine sichere Begründung zu geben“ (ebendaselbst). Wir müssen wahrlich danken für die Offenherzigkeit, mit welcher die Grundlage aufgedeckt wird, die nöthig ist, um die Ansprüche des Staates auf die Oberleitung des Unterrichts und der Erziehung zu wahren. Also der Staatsbegriff an die Stelle des Gottesbegriffs gesetzt, das ist der Eckstein, auf dem diese Theorie ruht! Die wandelbaren Begriffe der öffentlichen Meinung mit dem Begriffe des Rechtsstaates zersetzt und gut durchknetet, das gibt den festen Kitt zur Aufführung des modernen Baues der Staatsomnipotenz! Arme Hände, die sich selbst verurtheilen, Frohndienste zu leisten bei solchem Bau; armes Volk, das in solchem Hause sein Obdach finden soll! Eine solche Behausung wollen wir Katholiken freilich nicht. Wir bedauern es tief, daß ein Mann, wie Dr. Ulrici, zu solch' trostlosem Resultat kommen konnte; aber wir finden es in etwa begreiflich, da er im Protestantismus nur eine „in verschiedene Religionsgesellschaften (Confessionen, Sekten) aufgelöste Kirche“ sah, oder nur sogenannte „subjective religiöse Überzeugung“, wo aber nur „Zersplitterung, Schwanken und Wanken, Zweifel und Zwiespalt“ herrscht. So ist es in der That. Die Abkehr von der geoffenbarten Wahrheit trägt den Fluch in sich,

daß sie selbst die natürlichen Wahrheiten und Grundsätze verdunkelt. Aber aus dieser Zersplitterung heraus gibt es einen besseren Weg, als den, die Forderungen des natürlichen Rechts- und Sittengesetzes zu verläugnen; dieser Weg ist eine rückhaltlose Anerkennung der katholischen Wahrheit. So lange ihre unwandelbaren Grundsätze nicht anerkannt und nicht auch für den Staat zu den leitenden Maximen gemacht werden, ist an ein Aufhören der trostlosesten Zerfahrenheit in Beurtheilung der allerwichtigsten Angelegenheiten des menschlichen Lebens nicht zu denken, noch auch wird die Befeindung der Kirche vorher ihr Ende finden. Sie ist daran gewöhnt, sie hat die Verheißung des Sieges, feilschen kann sie nicht mit der Wahrheit. Ihre Gegner werden sich daher nur zu ihrem eigenen Verderben abmühen.

Fassen wir die Ansprüche des Staates gegenüber der Kirche im Punkte der Erziehung und des Unterrichtes, zumal des religiösen Unterrichtes, nochmal kurz in's Auge, so sind wir in der Alternative: entweder stellt sich der Staat der katholischen Kirche gegenüber als bewußten Apostaten und Läugner der göttlichen Offenbarung, oder diese Läugnung beruht auf Unkenntniß und schuldloser Verkennung der göttlichen Rechte. In beiden Fällen muß sich sein vermeintliches Recht in Dunst auflösen. Im besten Falle begeht er wenigstens dann eine schreiende Ungerechtigkeit, wenn er der Kirche dasjenige verweigert, was er auf rein natürlichem Standpunkte den religiösen Vereinen zugestehen müßte. Dieses Unrecht wird um so größer, je offener die Lenker des Staates sich für incompetent erklären, über unsichere Meinungen hinaus zur sichern Wahrheit zu kommen.

V.

Zum Schluß bleibt uns noch das Verhältniß der elterlichen zur kirchlichen Auctorität in unserer Frage zu beleuchten. Läuft jene etwa wie eine zweite unabhängige Gewalt, der die Sorge für religiöse Erziehung und Unterricht der ihr unterstehenden Kinder obliegt, neben dieser her?

Eine oberflächliche Betrachtung der Dinge könnte sich in dieser Auffassung gefallen; sie würde dann auch nur consequenter Weise über die eigenen noch unmündigen Kinder den Eltern die erste und unantastbarste Gewalt zuerkennen; sie würde dann zu dem fernern Schlusse kommen, die Eltern können vor der Kirche und ohne die Kirche auf Andere, auf Lehrer ihrer Wahl oder Billigung, die elterliche Befugniß zur religiösen Unterweisung ihrer Kinder übertragen. Zunächst ließe

man dieses im bloßen Privatkreise der häuslichen Mauern sich abspielen; doch die Grenzen eines strengsten Privatissimum wären leicht durchbrochen. Man braucht bloß die freie Vereinbarung der Eltern eines Ortes zur Aufstellung oder Annahme eines gemeinschaftlichen Lehrers: den privaten Charakter des Unterrichts läßt man sich in der Theorie gefallen, hat es aber der Sache und der Bedeutung nach zu einer öffentlichen Schule gebracht, und zwar zum Religionsunterricht ohne Sendung der Kirche!

Wirklich hat diese Theorie einen verführerischen Schein, und zwar um so mehr, weil diese Construction derjenigen nachgebildet wäre, welche in der rein natürlichen Ordnung das richtige Verhältniß der elterlichen zur staatlichen Gewalt angibt. Wo nämlich diese beiden Gewalten, die elterliche und die staatliche, denselben Gegenstand haben, kann die letztere die erstere weder in sich noch in ihrer freien Ausübung so absorbiren, daß dieselbe nur unter der Voraussetzung des thatsächlich bestehenden Einflusses höherer Controle in's Leben treten dürfte. Doch es ist auch bloßer Schein, was man in obigen Deductionen für legitim halten möchte. Um so mehr ist es eitel Schein und Trug, wenn Lehrer, welche nur auf eine staatliche Sendung sich berufen können, ihre Stellung zum religiösen Schulunterricht damit rechtfertigen wollen, daß sie auch ohne kirchliche Sendung im Namen der Eltern, welche ihnen — ob gezwungen oder nicht — factisch wenigstens ihre Kinder anvertrauen, den religiösen Unterricht ertheilen könnten. Dagegen bemerken wir:

1. Gerade der Zwang oder die Verpflichtung, welche man den Eltern und Kindern auflegen will, um den Besuch der Schule, einschließlich des religiösen Unterrichts, zu erreichen, läßt nicht zu, daß man dem Unterrichte noch den Privatcharakter beilegen könnte; man übt, beansprucht also thatsächlich Lehrauctorität. Die einzige Lehrauctorität aber für den christlichen Unterricht ist, wie oben sattsam bewiesen wurde, die Kirche Christi.

2. Die Kirche kann in Dingen, welche zu ihrem Gebiete gehören, auch der Privatthätigkeit Einschränkungen auferlegen. (Von den Eltern selbst sehen wir für den Augenblick ab.) Das könnte sie, selbst wenn ihre Stellung auf dem ihr zufallenden Gebiete keine andere wäre, als die Stellung des Staates auf seinem Gebiete. Aus Gründen des allgemeinen Wohles kann beispielsweise der Staat die Ausübung ärztlicher Praxis einem Jeden untersagen, welcher nicht von einer dazu rerichteten Commission berechtigt worden ist. Würde in dem Falle ein

unberufener Quacksalber das Gesetz dadurch umgehen können, daß er erklärte, er träte in der Ausübung seiner Praxis nur im Namen der Eltern oder Verwandten der Patienten auf; denen sei es ja unbenommen, den Kranken zu besorgen? Mit mehr Grund kann die Kirche selbst den religiösen Privatunterricht beschränken oder verbieten, insofern sie es für das Wohl und die Reinerhaltung des heiligen Glaubens für zuträglich erachtet. Also selbst wenn man die unzulässige Hypothese hinnähme, daß je nach der inneren Absicht der Lehrer der Schulunterricht zum Privatunterricht gemacht werden könnte: so wäre damit factisch gar nichts gewonnen. Die Forderung der kirchlichen Obern auf kanonische Sendung liegt vor — zu dieser Forderung haben sie allen Grund — also darf Keiner ohne die Erfüllung dieser kirchlichen Vorschrift eine Lehrthätigkeit bezüglich der Religion antreten. Daß aber die Kirche nicht bloß für den religiösen Unterricht, der nur eingebildeter Weise als Privatunterricht betrachtet werden kann, sondern für wirklichen Privatunterricht Vorschriften zu erlassen befugt ist, erhellt hinlänglich aus der Pflicht, mit der sie über das geistige Wohl all' ihrer Kinder zu wachen hat. Wenn sie schon durch Vorschriften über Fasten und Abstinenz in den häuslichen Kreis eindringen kann, um wie viel mehr in dem fraglichen Punkte. Es ist das auch keineswegs bloße Theorie geblieben. Wer sich die Mühe nehmen will, die kirchlichen Verordnungen, welche der Vergangenheit angehören, nachzuschlagen, der wird in den päpstlichen Verordnungen eines Pius IV. und Pius V. über die kirchlich geforderte Qualificirung jeden Lehrers Belege für die aufgestellte Behauptung finden. Wollte man für all' die Handlungen, für welche eine Elternpflicht und ein Elternrecht vorliegt, sofort einem Jeden das Recht zugestehen, unbekümmert um kirchliche Vorschriften im Namen der Eltern aufzutreten, so würde die größte Verwirrung angerichtet werden. Auch die Taufe der Kinder zu besorgen, haben die Eltern Pflicht und Recht. Können sie es nach Belieben durch Jeden thun? Nein; sie müssen sich an die von der Kirche festgesetzte und vorgeschriebene Ordnung halten und zu dem für sie zuständigen Priester sich begeben. Nur im Nothfalle, wenn sonst das Kind Gefahr liefe, ohne den Empfang der heiligen Taufe dahinzusterben, kann und muß selbst Jeder, der eben im Stande dazu ist, jene heilige Handlung vornehmen. Ein solcher Nothfall kann in ähnlicher Weise auch für die Unterweisung in den nothwendigen Heilswahrheiten eintreten. Wo derselbe wirklich Platz griffe, da wäre freilich für einen Jeden die Pflicht vorhanden, auch ohne

weitere kirchliche Sendung die nothwendige religiöse Unterweisung seines heilsbedürftigen Mitmenschen in die Hand zu nehmen. Oder, wenn man lieber will, für den Fall läge für Jeden die kirchliche Sendung vor, weil es, wie der Wille Gottes, so auch Wille der Kirche ist, daß Jeder, der es versteht, der Noth des Nächsten abhelfe, vor Allem der größten aller Nöthen, bei welcher das ewige Heil auf dem Spiele steht. Doch solche Ausnahmsfälle beschäftigen uns hier nicht. Wir haben den gewöhnlichen Lauf der Dinge und die gewöhnlichen Verhältnisse des menschlichen Lebens in's Auge zu fassen.

Gehen wir nun näher auf die Stellung der elterlichen Gewalt zum religiösen Unterricht der Kinder über, so ist es durchaus unrichtig, daß diese Stellung dieselbe sei, wie diejenige der staatlichen Gewalt zu den Gegenständen, auf welche sie ihrer Natur nach eine Oberaufsicht auszuüben befugt sein mag. Die Stellung der christlichen Eltern und ihrer Gewalt zu der religiösen Unterweisung und dem ganzen übernatürlichen Wohle ihrer Kinder ist wesentlich eine andere, als ihre Stellung zum Wohle ihrer Kinder hinsichtlich der natürlichen Güter. Der Unterschied läßt sich kurz so ausdrücken: In Bezug auf die Sorge für das übernatürliche Wohl ihrer Kinder sind die Eltern durch ihre elterliche Auctorität die natürlichen Gehilfen der Kirche; in Bezug auf deren Wohlfahrt in der natürlichen Ordnung sind die Eltern aber nicht die Gehilfen des Staates, sondern ist vielmehr der Staat dazu da, um dort nachzuhelfen, wo Eltern und Familie, kurz die unvollkommenen Gesellschaften nicht ausreichen. Erklären wir dieß weiter.

Die Güter, welche der christlichen Ordnung angehören, treten erst mit der Kirche und durch die Kirche in's Leben. Die ganze übernatürliche Wohlfahrt und die Sorge für sie darf also keinen Augenblick unabhängig von der Kirche gedacht werden. Christus der Herr hat die Kirche mit ihrer Vollgewalt als die einzig berechtigte Anstalt, als das nothwendige Heilsmittel gestiftet, um die übernatürlichen Güter der geoffenbarten Religion, des heiligen Glaubens und seiner weitern Gnaden der Menschheit zu erschließen. Außer der Kirche kein Heil. Selbst wenn außerhalb des äußern Verbandes mit der wahren Kirche die Mittheilung übernatürlicher Güter geschieht, und sogar bei fortdauerndem unverschuldetem Irrthum vereinzelt bis zum Abschluß des ewigen Heiles gedeiht: so dürfen wir dennoch solche Mittheilung nicht in Unabhängigkeit von der Kirche betrachten. Gott gibt an und für sich außerhalb der Kirche seine Gnaden, um *zur* Kirche zu führen; und in sich

objectiv betrachtet sind alle übernatürlichen Gaben nur eben so viele Titel, welche die Pflicht, in die Abhängigkeit von der Kirche einzutreten, immer von Neuem begründen. Nicht so mit den Gütern der natürlichen Ordnung, zu deren Verwirklichung der Staat eine von Gott gewollte Gesellschaft genannt werden muß. Bis zu der Ungereimtheit kann sich Niemand versteigen, daß er alle natürlichen Güter erst durch den Staat und in Abhängigkeit von ihm in's Leben treten ließe. Gerade deßhalb aber, weil der Staat zu seiner Existenz eine Summe von Gütern voraussetzt, weil er schon Pflichten und Rechte unvollkommener Gesellschaften, auch die Pflichten und Rechte der Eltern zur nothwendigen Unterlage hat; deßhalb kann nicht eine gleiche Abhängigkeit der Eltern vom Staate auf dem natürlichen Gebiete herrschen, wie sie wirklich auf dem übernatürlichen Gebiete der Kirche gegenüber besteht.

Die Eltern wie die Kinder unterstehen beide unmittelbar der kirchlichen Auctorität; damit ist ein doppelter Grund gegeben für die Abhängigkeit von der Kirche, sobald die Frage des religiösen Unterrichtes auftaucht. Was immer die Eltern in diesem Punkte für die Kinder zu leisten haben, die Lehre, welche sie ihnen zu übermitteln haben, ist aus der Kirche als dem Hort und Quell der geoffenbarten Wahrheiten geschöpft. Die Übermittlung selbst kann und darf nur geschehen mit Anlehnung an die Kirche als an die unfehlbare Wächterin und Richterin in Glaubenssachen. Darum kann die Kirche selbst den elterlichen Unterricht auctoritativ überwachen und durch ihre Vorschriften regeln; jener Unterricht ist, wenn auch der erste der Zeit nach, doch nur ein secundärer und abhängiger dem Range nach. Die Kirche hat aber auch ein unmittelbares Anrecht auf die Kinder. Sie hat dieselben von den Händen der Eltern in Empfang genommen; durch die heilige Taufe nahm sie dieselben in ihren Schooß auf und hat sie Gott dem Herrn zum übernatürlichen Leben wiedergeboren. Die Kinder selbst sind dadurch in höherer, geistiger Weise der Kirche unterstellt, als den Eltern; die Kirche übernimmt damit auch eine hohe Pflicht zum Schutze und zur Förderung des geistigen Wohles ihrer geistigen Kinder. Um dieser Pflicht nachzukommen, kann sie unmittelbar Hand auf sie legen, sie in höchster Instanz zur Erlernung der nothwendigen und ersprießlichen Wahrheiten der heiligen Religion nach ihrem Ermessen anhalten, von ihnen alles das entfernen, was ihrem religiösen Wohle verderblich oder nachtheilig zu werden droht.

Weil also die Kinder unmittelbar der Sorgfalt der Kirche unterstellt sind, ist die elterliche Auctorität für die religiöse Unterweisung der-

selben indirect von der kirchlichen Gewalt abhängig; weil die Eltern selbst der Kirche unterstehen, ist jene ihre Befugniß direct abhängig. Ich sage „abhängig“; heißt dieß nur von der Kirche übertragen? Mit andern Worten: haben wir uns Recht und Pflicht der Eltern hinsichtlich der religiösen Unterweisung ihrer Kinder so zu denken, daß die Eltern nur mehr als Bevollmächtigte und Delegirte der Kirche dieser Pflicht walteten? Unseres Erachtens wäre es nicht ganz richtig, die Unterordnung unter die Kirche in diesem Grade aufzufassen. Nicht die Kirche ist es, welche dieses Recht und diese Pflicht den Eltern positiv überträgt; sondern mit der Kirche und durch die Kirche wird die Bedingung verwirklicht, woraufhin die Eltern gemäß ihrer natürlichen Stellung das Recht und die Pflicht auf die christlich-religiöse Erziehung ihrer Kinder haben. Die Kirche könnte ja diese Pflicht nicht vollständig auslöschen, nur die Ausübung kann sie beschränken und normiren. Das unvertilgbare Verhältniß, welches Gott als Schöpfer der Natur zwischen Eltern und Kindern gestiftet hat, ist und bleibt die unvertilgbare Wurzel jener Elternpflicht und jenes Elternrechtes.

Vermöge dieser natürlichen unveräußerlichen Stellung der Eltern zu ihren Kindern sind die Ersteren durch das natürliche Sittengesetz verpflichtet, für die Erziehung und religiöse Bildung der Letzteren Sorge zu tragen. So wie sie eine schwere Schuld auf sich laden würden, wenn sie das leibliche Leben der ihnen von Gott anvertrauten Kinder verkümmern ließen, so wäre es eine noch größere Schuld, wenn sie das geistige und religiöse Leben in denselben nicht wecken und pflegen sollten. Durch die übernatürliche Heilsordnung, welche Gott für alle Menschen eingesetzt hat, und durch das thatsächliche Eingehen in diese übernatürliche Heilsordnung, durch den Eintritt in die Kirche, wird nun jene natürliche Pflicht der Eltern und das damit zusammenhängende Recht nicht vernichtet, sondern geadelt. Die Pflicht und das Recht der Eltern erhalten einen weit erhabeneren Gegenstand. Es handelt sich jetzt nicht mehr um die Übermittelung der bloß natürlichen Gotteskenntniß und der darauf fußenden Gottesverehrung, sondern um die Übermittelung derjenigen Heilswahrheiten, welche durch übernatürliche göttliche Offenbarung an die Menschen gelangt sind. Diese Pflicht, die Kinder in der factisch bestehenden, übernatürlichen Heilsordnung zu unterweisen, haben die Eltern durch Annahme der heiligen Taufe, speciell durch Eingehen des christlichen Ehebundes von Neuem besiegelt und vor Gott gelobt, und durch das Entgegenbringen ihrer Kinder hin zum heiligen Tauf-

brunnen haben sie diese Pflicht feierlich vor Gott anerkannt, und als eine zur Wirklichkeit gewordene Pflicht vor Gott und der Kirche auf neuen Titel hin übernommen. Als ihr Kind trugen sie den unmündigen Täufling zum Wasser der Wiedergeburt; als ihr Kind, aber in noch höherer Weise als Gottes Kind und als Mitglied der heiligen Kirche, erhielten sie es zurück. Darum gingen sie von selbst die Pflicht ein, dem so wiedergeborenen Kinde jene Pflege und jene geistige Unterweisung angedeihen zu lassen, welche einem Kinde Gottes, einem Gliede der Kirche Jesu Christi gebührt. Das Bestehen der gottgestifteten Kirche und die Mitgliedschaft dieser wahren Kirche hat also die natürliche Pflicht und das natürliche Recht der Eltern von selbst auf ein höheres Gebiet hinübergetragen. Es bedurfte keiner weiteren Übertragung von Seiten der Kirche, damit dieses Recht und diese Pflicht an die Eltern herantrete. Sonst würde die Elternpflicht und das Elternrecht sich nicht unterscheiden von der Pflicht und dem Rechte der Pathen. Bei diesen nämlich können wir wirklich von einer Rechts- und Pflichtsübertragung seitens der Kirche sprechen. Es ist ja gerade ein altehrwürdiger Gebrauch, den die Kirche eingeführt hat, und der von der kirchlichen Bestimmung abhängig ist, daß die sogenannten Pathen mit dem Täufling in eine geistige Verwandtschaft eintreten und, auf diese geistige Verwandtschaft und die bei der Taufe übernommene Bürgschaft gestützt, nöthigen Falls Sorge für die religiöse Erziehung des Täuflings zu tragen haben. Diese Pflicht und dieses Recht üben sie wirklich kraft des ihnen von der Kirche gewordenen Auftrags und im Namen der Kirche. Die Eltern aber sind an erster Stelle verpflichtet und berechtigt, nicht als Stellvertreter der Kirche, oder wenn doch auch im Namen der Kirche, was wir gar nicht läugnen wollen, doch nicht bloß im Namen und im Auftrage der Kirche.

Treffend schildert der hochwürdigste Bischof von Mainz die Pflicht der Eltern hinsichtlich der religiösen Erziehung [1]. „Ihr müßt erstens wohl bedenken, daß die Eltern als Gottes Stellvertreter bei den Kindern immer an erster Stelle und vor allen andern Menschen die Pflicht haben, unter der Leitung der Kirche für die katholische Erziehung und den katholischen Unterricht ihrer Kinder zu sorgen, und daß die Schule bei dieser Aufgabe nur eine Gehilfin ist . . .

[1] Gefahren der neuen Schulgesetzgebung für die religiös-sittliche Erziehung der Kinder in den Volksschulen. 2. Aufl. S. 52 f.

„Noch weit größer als der Einfluß der Schule ist aber der Einfluß der Eltern und des elterlichen Hauses. Die Zukunft der Kinder, ihre religiös=sittliche Ausbildung hängt am meisten von ihnen ab. So hat es Gott selbst in der Natur des Menschen begründet, und dieses Gottes=verhältniß mit seiner Gotteskraft vermag keine menschliche Einrichtung ganz zu zerstören. Die Schule kann daher bei der religiösen Erziehung und dem religiösen Unterrichte der Kinder eine kräftige Gehilfin der Eltern sein; sie kann der elterlichen Erziehung auch große Hinder=nisse in den Weg legen; sie kann aber weder den Eltern die Pflichten der Erziehung vor Gott abnehmen, noch kann sie verhindern, daß die Haupteinwirkung von ihnen ausgeht. Die auf dem Sacramente der Ehe gegründete Familie ist eine göttliche Anstalt mit übernatürlichen Gnaden, welche stärker ist, als die schädlichen Einflüsse der Welt .... Alles, was Kinder von ihren Eltern hören, soll in gewissem Sinne ein Religionsunterricht sein, soll ihren Geist, soll ihr Herz himmelwärts richten."

Und in der That, wenn wir die Pflichten der Eltern näher be=trachten, so besteht in Wirklichkeit, wenn auch vielleicht nicht gekannt und nicht anerkannt, schon die Pflicht zum religiösen Unterricht in den Wahrheiten des heiligen Glaubens, d. h. in den Wahrheiten der wahren Kirche Christi, auch für diejenigen Eltern, welche in den Verband die=ser Kirche nicht aufgenommen sind. Diese Pflicht resultirt nicht erst durch den factischen Eintritt in die wahre Kirche, sondern dadurch, daß sie die alleinige Hüterin der Wahrheit ist, und daß nur durch sie und in Verbindung mit ihr den Kindern die Heilsgüter zugewandt werden, auf welche, weil am nothwendigsten, die vornehmste Fürsorge der Eltern ge=richtet sein muß. Der Gegenstand dieser pflichtgemäßen Fürsorge also untersteht, soweit diese Pflicht reicht, überall unmittelbar der Auc=torität der wahren Kirche. Bei den Eltern aber, welche der Kirche als wahre Mitglieder angehören, untersteht auch deren pflichtgemäße Thätigkeit, oder die Person der Eltern unmittelbar dieser Auc=torität; endlich unterstehen dieser auch die Kinder selbst, welche durch die heilige Taufe die Mitgliedschaft der Kirche erlangten, so daß die re=ligiöse Erziehung und Belehrung derselben auf Grund dieser Unterwürfig=keit von ihr unmittelbar geregelt werden kann oder muß. Wo also alle diese Titel der Unterwürfigkeit einerseits, der Oberhoheit andererseits sich finden, wird das Band um so enger, welches zwischen der Kirche und ihren Gliedern bezüglich des Unterrichtes in der Religion besteht.

Nur dann erst, wenn wir uns das Verhältniß zwischen der kirchlichen und elterlichen Auctorität für den besprochenen Gegenstand klar gemacht haben, können wir die Stellung Anderer auf diesem Gebiete richtig beurtheilen. Außer der Kirche und den Eltern hat, in Sachen des religiösen Unterrichts, Keiner aus sich unmittelbar irgend welche Gewalt oder Auctorität. Er kann eine solche also nur durch Übertragung erlangen. Will Jemand sich auf eine Übertragung von Seiten der Eltern berufen, so muß nicht bloß die Thatsache der Übertragung nachweisbar sein, sondern jene Auctorität kann evidenter Maßen sich niemals über die Grenzen der elterlichen Auctorität selbst erstrecken. Sobald sie also den reinen Privatcharakter verliert, ist eine Berufung auf die Übertragung von Seiten der Eltern leerer Trug.

Doch eine derartige übertragene Gewalt muß in noch engere Grenzen eingezäunt werden. Weil die Eltern selbst betreffs des religiösen Unterrichts nur eine von der Kirche abhängige Gewalt besitzen, so kann auch die von ihnen übertragene Gewalt nur eine zu der Kirche in Abhängigkeit stehende sein. Ja die Kirche kann, wenn sie es für nöthig hält, eine derartige Übertragung sogar ungiltig und nichtig machen. Das könnte sie besonders dann, wenn die Eltern, ihrer heiligsten Pflichten uneingedenk, Solche mit ihrem deßfallsigen Zutrauen beehrten, welche, statt den Samen wahrer Gottesfurcht in das Herz ihrer Zöglinge zu streuen, das Gift des Unglaubens und der Sittenlosigkeit in dasselbe einpflanzten. Man spricht unbestrittener Maßen dem Staate das Recht zu, Druck und Zwang auf Eltern auszuüben, welche in notorischer Weise ihre Kinder verkümmern lassen und deren Leben und leibliches Wohl gefährden. Sollte die Kirche nicht ebenso das Recht haben, gegen das noch schreiendere Unrecht des religiösen Verkümmernlassens, so viel sie kann, einzuschreiten? Was der Staat für das irdische Wohl, das und mehr noch kann die Kirche für das überirdische Wohl.

So lange daher der Staat in wohlwollender Eintracht die Zwecke der Kirche, welche nur zu seinem Wohle gereichen können, nicht hindert, sondern befördert, so lange kann die Kirche ihm einen Einfluß selbst da gestatten, wo ihr eigentliches Gebiet beginnt. Wenn er aber in feindseliger Stellung als ein mit äußeren Mitteln mächtig ausgerüsteter Streiter die Zwecke der Kirche zu schädigen sich vornimmt, dann kann doch die Kirche weder die Unterstützung eines solchen Helfers fürder sorglos entgegennehmen, noch ihre heiligsten Güter der eisernen Faust eines solchen Gegners zur Beute ausliefern. Alle aber,

welche es mit der Kirche ehrlich und ernst meinen, werden von einem solchen Staate selbst gezwungen, die Pietät gegen ihn auf das pflichtschuldigste Maß zu reduciren, und seine Gaben sozusagen als Feindesgaben anzusehen, welche Keiner ohne sorgsame Prüfung zum Gebrauche zuläßt.

Aug. Lehmkuhl S. J.

George Sand.

Eine literar-historische Skizze.

(Fortsetzung.)

Kurz nach dem stückweisen Erscheinen der „Lälia“ schrieb der Malgache (Néraud) an die Dichterin: „Was zum T . . . . . ist das? Woher haben Sie das alles her? Wozu haben Sie dieses Buch gemacht? Woher kommt es, wohin geht es? Wer ist der Verfasser? Sie? Nein, das sieht Ihnen nicht gleich, die heiter sein kann, Bourrée tanzt, Schmetterlinge liebt, den Calembourg nicht verachtet, so gut Früchte einmacht und nicht übel näht. Oder kennen wir Sie nicht? Haben Sie uns Ihre Träumereien verborgen?“

Die Freunde der Frau, die „so gut Früchte einmachte und nicht übel nähte“, sollten bald noch ganz andere Träumereien derselben kennen lernen, die sie sich noch weniger hätten träumen lassen.

Buloz, der nun auch verstorbene Begründer der Revue des deux Mondes, glaubte um jene Zeit seinen Mitarbeitern ein Diner bei Véfour geben zu sollen, und so war es beim geselligen Klang der Becher, wo zum ersten Male der Dichter Rolla's, Alfred de Musset, und Lälia — Sand zusammen trafen. Musset war noch jung, aber schon berühmt, und auch G. Sand hatte dem poetischen Zauber, der unzweifelhaft in den Werken des jungen Mannes webte, nicht widerstehen können. Aus dieser ersten Begegnung entspann sich bald eine innige Freundschaft, worin G. Sand die Rolle Indiana's gespielt haben will. Als dann einige Monate nachher die Dichterin sich entschloß, auf einer Reise nach Italien neue künstlerische Anregung, Erholung und Vergessen ihres häuslichen Elendes zu suchen, erhielt Musset die Erlaubniß, ihr in der Eigenschaft

eines Geheimsecretärs oder sonstwie zu folgen. Davon ist freilich in den Memoiren keine Rede, wie denn überhaupt Musset's Name nur höchst selten in den 20 Bänden der Selbstbiographie genannt wird. Den Grund dieses Schweigens müssen wir wohl in der Erklärung der Schriftstellerin suchen, „daß einige ihrer Freunde sie ersucht hatten, nicht auf eine gewisse Art über sie zu schreiben, statt sich auf ihren Tact und Geschmack zu verlassen. Da habe sie es denn vorgezogen, sie womöglich stillschweigend zu übergehen". Ob gewisse Freunde so gar Unrecht hatten, nicht allzuviel von dem Tact einer Frau zu hoffen, die gar Manches von ihnen wußte, und deren Geschmack darin bestand, sogar die Schmach der eigenen Mutter auf dem Büchermarkt öffentlich feilzubieten? — Gänzlich von den Abenteuern jener Reise zu schweigen vermochte übrigens die geschwätzige Frau doch nicht, und wir werden bei Gelegenheit noch darauf zurückkommen müssen. In Italien angekommen, wurde — seltsam genug für ein Künstlergemüth — G. Sand es bald müde, Bilder und Statuen anzuschauen, die Kälte verursachte ihr Fieber, die Hitze drückte sie und sie wurde des schönen Firmamentes satt. Nach kurzem Aufenthalt in Florenz entschieden sich die Reisenden daher nach dem Ausspruche des Looses für die Reise nach Venedig statt zu der römischen Fahrt. In der Lagunenstadt traf sie jedoch ein noch schwererer Unfall als die Langweile über dem ewigen Bilderbeschauen. — Alfred de Musset erkrankte am Typhus, und was noch trauriger war, das Geld ging den beiden Reisenden aus. Sand mußte zugleich die Krankenwärterin machen und durch Schriftstellern Geld verdienen. „Nicht bloß die Achtung, die man einem schönen Genie schuldet, sondern auch die reizenden Seiten eines Charakters und die moralischen Leiden, die ihm gewisse Kämpfe zwischen seinem Herzen und seiner Einbildung bereiteten, geboten der Dichterin, wie sie in ihren Memoiren erzählt, für den fiebernden Musset zu sorgen, und dieses Gefühl gab ihr, die selbst krank war, unerwartete Kräfte."

Siebenzehn Tage verbrachte sie an seinem Lager und schlief nur eine Stunde täglich. „Dann reiste er ab", heißt es schließlich ganz lakonisch, und doch schlummern in diesem einen Worte zwei der skandalösesten Romane, die später der skandalsüchtigen Leserwelt aufgetischt werden sollten.

Seit der italienischen Reise war es nämlich ein öffentliches Geheimniß geworden, daß die früher so innig gepflegte Freundschaft zwischen Musset und Sand einen tiefen Riß empfangen habe, wo nicht in erklärte Feindschaft umgeschlagen sei. Äußerlich jedoch wahrte man den

Anstand und es gab keine Auftritte. Die Sache wäre über hundert ähnlichen allmählich vergessen worden, wäre nicht Sand im Jahre 1859, zwei Jahre nach Musset's Tode, mit ihrem Romane „Elle et Lui“ an die Öffentlichkeit getreten. Mit einer heuchlerischen Unbefangenheit suchte sie in dieser Erzählung die Geschichte ihres Verhältnisses zu Musset, die italienische Reise und den Freundschaftsbruch zu einer Sittenstudie in ihrem Sinne zu verwerthen. Namen, Verhältnisse und Zeitumstände sind freilich erfunden, das Grundgeheimniß blickt jedoch so stark durch die Verschleierung, daß man das Werk sofort als ein Stück Selbstbiographie auffaßte. Musset hatte sich nun zwar im Leben nicht viel geschämt und seinen Ruf sozusagen jedem Pariser Gamin preisgegeben, aber von dem Doppelgänger Laurent de Fauvel hätte sich selbst ein Musset im Grabe mit Abscheu weggewendet. Elle et Lui ist nicht bloß ein unsittliches Buch, sondern auch eine ganz gemeine Verleumdung eines Todten, und es charakterisirt hinreichend den Geist und Geschmack des augenblicklich so hochgepriesenen Buloz und der Ideal-Revue des deux Mondes, daß Sand's elendes Machwerk in den Spalten jener Zeitschrift veröffentlicht wurde. Damit hatte das Ärgerniß jedoch keineswegs ein Ende. Paul de Musset, Alfreds Bruder, glaubte die Sache nicht stillschweigend hingehen lassen zu sollen.

Man glaubt nicht mit Unrecht, daß Alfred vor seinem Tode dem Bruder eine Anzahl biographischer Noten und Briefe übergeben habe, damit dieser sie im gegebenen Falle gebrauchen könne. Der Dichter kannte nämlich seine ehemalige Freundin viel zu gut, um nicht fürchten zu müssen, es werde G. Sand einfallen, sein Andenken literarisch „auszubeuten“. So glaubte denn Paul de Musset eine Pflicht der Bruderliebe zu erfüllen und veröffentlichte bereits 1860 den Gegenroman „Lui et Elle“, welcher so ziemlich die Handlung des Sand'schen Elle et Lui beibehält, aber die Einzelnheiten anders erzählt und hauptsächlich die Charaktere der Titelhelden in einer Weise vertauscht, daß dießmal alle Schuld und Schmach auf Elle kommt. In Elle et Lui soll z. B. Er Sie haben erschießen wollen, während in Lui et Elle Sie ihn auf diese Weise aus dem Wege zu schaffen versucht hätte. Solche und wo möglich noch schwerere Anklagen schleuderten sich die beiden Gegner in's Antlitz, und ohne ein endgiltiges Urtheil über die Hauptschuld zu ermöglichen, bewiesen sie Beide, wie sowohl Lui als Elle eine solche Last der Infamie auf sich geladen hatten, daß im eigenen Interesse nicht weniger als in dem des öffentlichen Anstandes die beiden Romane nie

hätten geschrieben werden sollen. Übrigens ist es interessant, im Vorbeigehen zu bemerken, mit welchen Waffen die edlen Freunde der Cultur und der reinen Humanität sich bekämpfen, und wie viel unsägliches, kaum geahntes Elend sich hinter den glänzenden Formen der berühmten literarischen Freundschaften birgt. „Non est pax impiis“, mahnt der heilige Geist, und unter diesen Frieden können wir auch die Freundschaft rechnen. — Warum erschien Mussets Antwort nicht in der Revue, deren Mitarbeiter er doch war, während G. Sand um dieselbe Zeit einen Roman (La ville noire) in der Zeitschrift veröffentlichte?

Doch wir haben den Ereignissen vorgegriffen und kommen darum wieder nach Venedig zurück, wo George Sand, um das fehlende Geld für die Heimreise zu verdienen, außer der Krankenpflege auch noch der Schriftstellerei warten mußte.

André, Leone Leoni, Mattea und vor Allen einige Briefe eines Onkels wurden an die Revue des deux Mondes geschickt, aber nichtsdestoweniger kam lange Zeit von Buloz keine Geldsendung an, so daß die Autorin in der bittersten Verlegenheit und Beschränkung lebte. Endlich nach monatelangem Warten erhielt sie die nöthige Summe, und ihr Schifflein wurde wieder flott zur Heimreise. Im September 1834, nach mehr als einjähriger Abwesenheit, langte sie über die Schweiz in Paris an, zog sich für einige Wochen nach Nohant zurück und erschien im October schon wieder in der Hauptstadt.

Unter den Werken, die in der moralisch schwülen Atmosphäre von Venedig entstanden sind, verdienen die Reisebriefe mit ihrem bunten Gemisch von Zorn, Thränen, Verwünschungen, Hohn und Spott über die Vorsehung besonders deßhalb einer besonderen Erwägung, weil sie die unverschleierten Bekenntnisse eines leidenschaftlich entflammten Herzens und eines verzweifelnden, verneinenden Geistes, also ein wahres Gegenstück zu Lälia sind. Das Äußerste des Gewaltsamen aber lieferte Sand in dem gleichzeitigen Leone Leoni. Als die Erzählerin diesen Roman schreiben wollte, muß sie sich wohl Folgendes gesagt haben: „Ich greife den Auswurf der Menschheit und mache ihn zu meinem Helden, er soll Leone heißen, Alle sollen ihn bewundern. Dann werde ich das schwächste weibliche Geschöpf nehmen und werde aus ihr die interessanteste, aufopferndste Frauengestalt machen, die je ein Roman geschaffen, aber zum Paroxysmus des Heldenthums soll sie erst gelangen, nachdem sie den ganzen Abgrund der höllischen Bosheit ihres Verderbers erkannt und sich großmüthig über alle Schranken göttlicher und natürlicher Gesetze hinweggesetzt hat.

So werde ich bewiesen haben, daß die Perle nur auf dem Auskehricht und das Ideal der Menschheit nur in ihrem Auswurfe zu finden ist.“ — Eine einzige Tirade wird uns den eigenthümlichen Duft der sauberen Giftblume deutlich genug vorführen.

Julie war von Leone schmählich entführt; nun hat er sie halb und halb verlassen, um einer schwindsüchtigen Fürstin das Testament abzuschmeicheln; Julie weiß es, sie weiß noch viel Schrecklicheres, was Leone gegen sie geplant und gewagt hat. Diese Erfahrungen können sie wohl betrüben, aber nicht aufklären und bewegen, an das Krankenbett ihrer Mutter, das Grab ihres aus Gram verstorbenen Vaters zu eilen. Sie sieht und denkt nur Leone. Einst, als er sie besuchte, macht sie ihm Vorwürfe über sein Verhalten, aber der Venetianer versöhnt sie mit diesen unmöglichen Worten: „Mein Betragen ist gemein, mein Herz ist immer edel! Es blutet immer wegen seiner Vergehen; es hat noch immer das Gefühl des Guten und Bösen so stark und rein bewahrt, wie in der ersten Jugend; der Schauder vor dem Unrecht, das ich begehe, der Enthusiasmus für das Schöne, was ich betrachte, ist mir geblieben. Deine Geduld, deine Engelsgüte, dein Erbarmen, die unerschöpflich sind, wie jene des Himmels, all diese Tugend könntest du gegen Niemand üben, der sie besser zu verstehen wüßte, als ich. Ein Mensch mit ordentlichen Sitten und zartem Gewissen würde sie viel natürlicher finden und weniger schätzen. Mit einem solchen Manne wärest du ja übrigens auch bloß eine anständige Frau, aber mit mir bist du ein erhabenes Weib, und die Dankesschuld, die sich in meinem Herzen ansammelt, ist unermeßlich, wie deine Leiden und deine Opfer ... Ach, wenn Gott uns auf Erden dieses tiefe, gewaltige, unaussprechliche Gefühl gegeben hat, dann, Julie, dürfen wir das Paradies weder verlangen noch hoffen — denn das Paradies ist die Verschmelzung zweier Seelen ... Und was liegt daran, wenn wir es auf Erden gefunden haben, ob in den Armen eines Heiligen oder eines Verdammten! ... Nur ich bleibe dir auf der ganzen Welt, mein armes Kind! entweder folgst du dem Stern des Glücksritters, oder du stirbst vergessen in einem Kloster ... Kannst du mich aber noch lieben trotz Allem, was du von mir weißt, so wisse, daß ich für dich eine Liebe haben werde, an die ich niemals gedacht hätte, wenn ich dich aufrichtig geehlicht haben würde ... Bis jetzt hattest du mich noch nicht geliebt, wie ich bin, du hingst an einem falschen Leone, du hofftest, er werde eines Tages der Mann werden, wie du ihn anfangs geliebt hast, du glaubtest nicht

einem grundaus verlorenen Manne zu folgen, und ich sagte mir: Sie liebt mich bedingungsweise, nicht mich liebt sie, sondern die Rolle, die ich spiele; sobald ich ohne Maske vor ihr erscheine, wird sie mich fliehen... Julia gehört noch zu jener Gesellschaft, die ich hasse, sie wird meine Feindin sein, sobald sie mich kennt u. s. w."

Und was antwortet Julia? — „Was konnte ich antworten auf ähnliche Reden? Ich schaute ihn verdutzt an, ich erstaunte, ihn noch schön, noch liebenswürdig zu finden, ... noch immer dieselbe Dankbarkeit für seine Liebe zu fühlen. Seine Verworfenheit hatte keine Spur auf seiner edlen Stirne zurückgelassen ... Alle seine Schandflecken verschwanden, selbst das Blut Henryets (Julia's Bräutigam), das er vergossen. Ich vergaß Alles, um mich durch blinde Versprechen, ja sogar durch heilige Schwüre an ihn zu ketten ... Kurz ich setzte eine Art Stolz darein, mit meiner Großmuth nicht hinter seinen Erwartungen zurückzubleiben, und seine Dankbarkeit schien mir größer, als meine Opfer."

Man könnte glauben, Leone habe Julien versprochen, er werde sich bessern — aber dann wäre ja die Sand'sche These nicht bewiesen, im Gegentheil, Julia muß jetzt noch selbst dazu helfen, die Fürstin um ihr Vermögen und um ihren Ruf zu betrügen, sie muß sich von Leone an einen Engländer verkaufen, und sobald sie Widerstand zeigt, von ihrem sauberen Ideal sich durch das Fenster stürzen und schmählich verstoßen lassen. Ein Spanier nimmt sie in sein Haus auf und will das arme Geschöpf aus Mitleid zu seinem legitimen Weibe machen — aber da findet sie auf einmal ihren Leone wieder und gibt dem Spanier den Abschied, um zu dem Venetianer zurückzukehren. „Ich kann die Kette nicht zerreißen, die zwischen mir und Leone besteht; es ist freilich die Kugel, welche zwei Galeerensklaven aneinanderfesselt — aber es ist Gottes Hand, die sie genietet hat."

An einen solchen Roman ließen sich gar mancherlei Bemerkungen knüpfen, aber „George Sand ist ja die verkörperte Moralität"! —

Leone Leoni ist mehr als ein Roman für G. Sand, es liegt ein Stück Leben darin, gleichsam der Bodensatz ihres venetianischen Aufenthaltes, der noch eine Zeit lang den Grundgedanken der verschiedenen Erzählungen abgeben wird. Da sie jedoch für uns kein neues Moment enthalten und höchstens in der Form von einander verschieden sind, können wir sie hier füglich unberücksichtigt lassen.

Wie bemerkt, war G. Sand nach einigen Wochen, die sie nach ihrer Rückreise in Nohant zugebracht hatte, wieder nach Paris gekommen,

wo sie von October bis Januar lebte. Dann eilte sie abermals nach Nohant, erschien für den Februar und März in der Hauptstadt und verlebte dann den April wieder auf dem Bergschlosse. Ihr Leben ward auf diese Weise zu einer beständigen Jagd, einem ewigen Kommen und Gehen, das sie an Leib und Seele ermüden mußte. Sie fühlte sich schließlich krank. Von Neuem ergriff sie ein unsägliches Verlangen, weit wegzugehen, um Muße, Glück und Gesundheit zu finden. Dieser Ansicht waren auch ihre Freunde, und die einzige Schwierigkeit, welche G. Sand in der Trennung von ihren Kindern fand, schien diesen Freunden um so weniger einzuleuchten, als sie gerade eine Trennung der heranwachsenden Kinder von der Mutter für höchst rathsam erachteten. Von Herrn Dudevant's Ansicht oder Verlangen in dieser Reisefrage konnte füglich Abstand genommen werden. Er zählte nicht mit, oder man glaubte ihm sogar durch die Abwesenheit der Frau eine Freude zu machen. „Ihr Mann," schrieb Planet an Sand, „ist durch Ihre Gegenwart erbittert, und Sie stehen in Gefahr, Ihre physische und geistige Gesundheit zu verlieren. Sie müssen sich vom Schauplatz und den Ursachen Ihrer Leiden entfernen."

Auf das allgemeine Drängen entschloß sich dann auch die Schriftstellerin zu einer weiten Reise, sie wollte wie Lamartine in den Orient, um neue Vorwürfe und neue Stimmungen für Romane zu suchen. In aller Stille verließ sie Paris, eilte nach Nohant und ordnete ihre Angelegenheiten für den Fall, daß sie auf der Reise sterben sollte. Als Fleury von ihrem Plane hörte, widerrieth er denselben, bewog wenigstens Sand, für alle Fälle den Advokaten Michel von Bourges vorher um seine Meinung zu befragen, und reiste persönlich mit ihr zu der entscheidenden Unterredung, welche die Romanschriftstellerin mit dem agitatorischen Rechtsanwalt hatte.

Es ist bei Allen, die über G. Sand geschrieben haben, zum stehenden Grundsatz geworden, daß nach jeder neuen männlichen Bekanntschaft die Schriftstellerin auch in ihren Büchern neue Bahnen eingeschlagen habe. Me. de Girardin drückte diese Überzeugung aus, wenn sie schrieb, daß man sich in ihren Kreisen immer über eine solche neue Bekanntschaft der Dichterin freue, „denn jeder Freund sei ein Kunstvorwurf und jede neue Beziehung ein neuer Roman. G. Sand's Gemüthsleben ist ganz und gar in dem Katalog ihrer Bücher verzeichnet".

Bitterer, aber mit Recht, spricht sich St. Beuve über die männliche Beeinflussung der „starken" Frau aus. „Sie empfängt und nimmt die

Idee von Leuten auf," sagt er, „die ihr bei Weitem nicht ebenbürtig sind, und macht dann aus den langweiligen Paradoxen jener Schwätzer die herrlichsten Gemeinplätze."

Wenn wir nun auch keineswegs behaupten wollen, G. Sand verdanke ihrer Umgebung das Künstlerische ihrer Romane, die Fabel, die herrliche Sprache, die Charakteristik u. s. w., so läßt sich doch andererseits nicht verkennen, daß die Schriftstellerin mit dem Umgang ihre Erzählungsstoffe und das Feld ihrer Tendenzen wechselte. Man könnte es füglich die Sand'schen Sagenkreise nennen.

So hatten wir bis jetzt die Sandeau-Musset-Periode der Herzensehen, mit einer steigenden Temperatur, die in den venetianischen Werken ihren Höhepunkt erreichte und auch in späteren Jahren noch nachwirkt. Mit Michel von Bourges beginnt die politisch-socialistische Ära.

Michel von Bourges, der Everard in den Sand'schen Briefen, zählte um jene Zeit kaum vierzig Jahre, aber er sah viel älter aus, er war schmächtig, gebeugt und kahl wie ein Sechziger. Er litt an Brust, Magen und Leber zugleich. Um so blühender aber fand Sand seine geistige Jugend; sein Verstand, seine Begeisterung, sein tiefes Gemüth waren für sie eben so anziehend, als seine Freundschaft, seine Häuslichkeit und sein Muth. Während der Rede leuchtete sein Auge in wunderbarem Glanze, sein bleiches Gesicht röthete sich, er schien nicht mehr krank. Er war ein Mann, wie Sand ihn brauchen konnte, weil er voller Widersprüche war, tyrannisch im Reden trotz seiner Sanftmuth, gebieterisch bei aller Zartheit. „Er war gütig in seiner Zärtlichkeit, so lange man nicht seinen Theorien absoluter Auctorität entgegentrat."

Die erste Zusammenkunft in Bourges dauerte volle neun Stunden, und doch war über die eigentliche Reisefrage kein Wort gesprochen worden, Lälia bildete das Hauptthema dieser literarisch-juristischen Consultation. Everard hatte Lälia gelesen, bewundert und verdammt zugleich, war davon „verrückt", er hatte geglaubt, die glühenden Krater zu kennen, aus denen diese wild versengende Lava geströmt war, und nun kam die Verfasserin jenes Buches, um von ihm, dem Advocaten, zu erfahren, wie sie das verzehrende Feuer ihres Herzens löschen könnte. Alles, was Everard der Dichterin über ihr Werk und die Ideen desselben sagte, setzte sie in Erstaunen und erfüllte sie für den Augenblick mit einer tiefen Verehrung vor diesem gewaltigen Propheten. Sie wird nicht müde im Lobe seiner wunderbaren Beredsamkeit, seiner Würde und Hoheit; ihre Gefühle erreichen den Grad eines religiösen Enthusiasmus,

wenn sie erzählt, wie Everard einmal während einer ganzen Nacht mit seinen gläubigen Jüngern in begeisterten Gesprächen lustwandelte und alle an seinem Munde hingen. Die damalige politische Lage Frankreichs bot übrigens dem mystischen Volkstribun einen trefflichen Resonanzboden für seine tollen Auslassungen. Es war gerade um die Zeit, als nach Niederschlagung der republikanischen Aufstände von Lyon, St. Etienne u. s. w. das Bürgerkönigthum seine unglücklichen Gewaltmaßregeln vorbereitete. Die erste Bewegung hatte im Februar (1834) stattgefunden, und keine Behörde hatte sich darein gemischt. Erst, nachdem Alles wieder ruhig geworden und die Arbeit im Gange war, wurden sechs Arbeiter wegen Aufruhrs eingefangen. Das gab böses Blut, und die Arbeiterbevölkerung wurde sehr unruhig. Am 9. April, als die Gefangenen verurtheilt werden sollten, rückten zum Schutz des Gerichtshofes in Lyon 10,000 Mann mit zahlreicher Artillerie vor, und nun erst wurde das Volk recht gereizt und ein leicht zu vermeidendes Blutbad wurde angerichtet. Ähnliches geschah in Paris bei dem Gemetzel der Straße Trans-Nonain. Aber trotzdem waren die ursprünglichen Gefangenen noch immer nicht gerichtet. Thiers, als Mitglied des neuen Ministeriums, verlangte von der Kammer Geld zum Bau eines ungeheuren Saales, in welchem die Aprilgefangenen gerichtet werden sollten. Eine verfassungswidrige Ordonnanz übergab, unter Zustimmung der Kammermajorität, die sämmtlichen Angeklagten der letzten Aufstände dem Pairshof und entzog sie so ihren natürlichen Richtern. Dieser Umstand wurde sofort zu aufregenden Volksreden benutzt, und aus allen Theilen Frankreichs eilten die republikanischen Sachwalter nach Paris, predigten in allen Tonarten ihre Lehren und suchten den Muth der Angeklagten zu ausdauerndem Widerstande zu entflammen. Diese politische Strömung brachte viele Köpfe und Herzen, die ohnedem nicht zu fest waren, vollständig in Unordnung, und die alte antimonarchische Hefe kam überall in Gährung. George Sand, die nie eine Stütze des Thrones gewesen war, fühlte sich bald vom republikanischen Zauber umsponnen. Sie macht sogar kein Hehl daraus, die eigentliche Verfasserin des bekannten, von Michel und Trélat an die Gefangenen gerichteten herausfordernden Briefes zu sein, und bedauert nur, daß Everard den anfänglichen Text in seiner überschwänglichen Manier geändert habe.

Unter solchen Umständen konnte Everard einer Reise in den Orient nicht günstig sein, er war zu erfreut, in der Schriftstellerin ein herrliches

Werkzeug zur Verbreitung seiner Ansichten gewonnen zu haben. Sand ging also wieder nach Paris zurück und unterhielt mit ihrem neuen Apollo einen lebhaften Briefwechsel, bis Everard zuletzt selbst nach der Hauptstadt kam und durch beinahe tägliche Unterredungen den begonnenen politischen Unterricht fortsetzte. Bisweilen graute es aber doch der Frau, wenn sie den exaltirten Reformator das Babeuf'sche Socialsystem entwickeln und zu den praktischen Folgerungen desselben vordringen sah. Einmal sogar war sie auf dem Punkte, mit Everard und dem Socialismus überhaupt zu brechen und doch nach Ägypten zu gehen und Blumen und Schmetterlinge zu suchen. Es war dieß auf einem nächtlichen Spaziergang, den sie mit Fleury und Michel machte, als dieser plötzlich vor dem Louvre stehen blieb, um das Königshaus, die Stadt und die gesammte Cultur feierlich der Vernichtung zu Gunsten seiner Theorien zu weihen. Ein solcher Vandalismus war für ihre Künstlernatur doch etwas zu stark. Da mußte denn nothgezwungen der Volkstribun sich mäßigen, er wurde wieder „vernünftig und wahr" und damit auch wieder der Freund der Dichterin.

Übrigens ward er kurz nachher in einen politischen Proceß verwickelt, und da er zur Abbüßung seiner einmonatlichen Haft Aufschub bis November erlangte, zog er sich nach Bourges, George Sand aber in das traurige Nohant zurück, das ihr aber schließlich positivement gênant wurde.

Um die Abwesenheit des Meisters, dessen Unterredungen für sie eine „ideenvolle Musik" waren, zu vergessen, schrieb sie ihm Briefe, in denen ihr Bestreben dahin geht, den Lyrismus des Tribunen zu erreichen. „Republik, Morgenröthe der Gerechtigkeit und Gleichheit, göttliche Utopie, Sonne einer vielleicht chimärischen Zukunft, ich grüße dich! Strahl am Himmel, du Gestirn, das die Erde besitzen möchte! Steigst du nieder über uns vor der Erfüllung der geschauten Zeiten, so wirst du mich zu deinem Empfange bereit finden, ganz gekleidet nach deinen Luxusgesetzen (!). Meine Freunde, meine Meister, meine Brüder, ich grüße euch! Mein Blut und mein Brod gehört euch von jetzt an, in Erwartung, daß die Republik seiner bedürfe . . ." Die Begeisterung der Frau für die geheimen Gesellschaften ging „bis zum Dolch ausschließlich", aber, so sagte man, wenn es sich um Könige handelte, so konnte auch diese letzte Grenze wohl überschritten werden, wenigstens scheint ihr Alibaud zur Zeit der öfters wiederholten Mordversuche auf Louis Philipp „der einzige herzhafte Mann in ganz Frankreich".

Aber für den Augenblick traten die Fragen der Socialrepublikaner nothwendig in den Hintergrund gegen die inneren Hausangelegenheiten. Sie hatte leicht den Meistern, Freunden und sogar der chimärischen Zukunft Blut und Brod anbieten, die erste Frage war noch nicht erledigt, ob sie selbst überhaupt Brod haben sollte. Herr Dudevant gab ihr damals außer ihren 1500 Francs eine gleiche Rente für die heranwachsende Solange, aber diese Summe hätte mit dem Ertrag ihrer Schriftstellerei doch nicht hingereicht, um das ganze Jahr in Paris zu leben, wie sie es endlich gewollt hatte, um den erdrückenden Aufenthalt bei ihrem Manne zu vermeiden. Es wurde also Herrn Dudevant vorgeschlagen, die Pension zu verdoppeln; er sagte zu, aber statt der Zahlung überreichte er seiner Frau verschiedene Papiere zur Unterschrift, welche den drohenden Ruin des ganzen, durch falsche Spekulationen gefährdeten Vermögens hindern sollten. Als jedoch auf die Dauer dieses äußerste Mittel nicht fruchten wollte, schlug Dudevant seiner Frau vor, das Gut Nohant zu verkaufen und sich dann in den Süden Frankreichs zurückzuziehen. Sand ging auch darauf ein, eine dießbezügliche Urkunde wurde aufgesetzt, aber am folgenden Tage schon von dem wankelmüthigen Manne zerrissen. Hierauf ging die Frau nach Paris und beschloß nach einem kurzen, aber ebenso erfolglosen Besuch auf Nohant, fortan auf gut Glück in der Hauptstadt zu leben. — Sie arbeitete fleißig für die Revue des deux Mondes, in welcher seit 1833 außer den bereits genannten Novellen noch erschienen: Le poème de Myrza, André, Mattéa, Simon, Mauprat, weitere Briefe an Everard, an Liszt 2c., die Komödie Aldo, der Reimer, und einzelne Besprechungen künstlerischer Novitäten. Auf den leitenden Gedanken dieser Arbeiten wollen wir später zurückkommen und hier gleich die biographischen Einzelheiten der Frau verfolgen.

Neue Freundschaften erwarteten sie in Paris. Hier waren es wieder Pierre Leroux und der berüchtigte Lamennais, die einen besonders starken Einfluß auf die Ideen Sands gewannen. Man hat Pierre Leroux mit Recht den Mystiker des Socialismus, die republikanische Turteltaube und den Philosophen der Liebe genannt. Er vollendete das Werk Everards und füllte der Frau den Kopf und das Herz mit seinem schwärmerischen, unverdaulichen Socialismus, gegen dessen praktische Anwendung G. Sand sich aber immer wieder sträubte. Nichtsdestoweniger nennt sie ihn ihren Freund und Bruder durch das Alter, ihren Vater und Lehrer durch Tugend und Wissenschaft. Als

Leroux seine bekannte Übersetzung der „Leiden Werthers" herausgab, schrieb sie eine Vorrede voll enthusiastischer Salbaderei über Buch und Dichter. Dem Freunde Pierre Leroux widmete sie auch ihr Werk „Spiridion", ihr neues Evangelium, welches sie von dem Apostel oder Apostaten Lamennais gelernt hatte.

Im Jahre 1832 war die Zeitschrift L'Avenir eingegangen, und die Gründer derselben, Lacordaire, Montalembert, Gerbert und selbst Lamennais, hatten sich unterworfen, Letzterer wenigstens äußerlich. Stolz und Eigensinn ließen jedoch den unglücklichen Mann nicht lange ruhen, und bereits 1834, kaum ein Jahr nach seiner Unterwerfung, veröffentlichte er das politisch und religiös radikale Buch der „Worte eines Gläubigen", durch welches er sich thatsächlich von der Kirche trennte. Der arme verblendete Mann sank nun von seiner Höhe als gläubiger, wenn auch ein wenig exaltirter Priester immer tiefer hinab in die Abgründe des skeptischen Nihilismus, bis er schließlich bei der Demokratie und dem hirnverbrannten Socialismus anlangte. Seine erste nähere Bekanntschaft mit G. Sand fällt gerade in die Zeit seines Abfalles. Sie empfand für ihn die größte Hochachtung und Sympathie, „denn er war voll Glauben (!) und bekannte diesen Glauben klar und warm in beredten Worten, lebhaften Schlüssen und glänzenden Metaphern". Man fühlt in diesen Beweggründen ihrer Zuneigung immer das Weib, das mit dem Gefühle denkt, und wir wundern uns nicht, wenn wir als Hauptgrund dieser Liebe die physische Schwäche und Kränklichkeit Lamennais erfahren. Dieser sah nämlich um jene Zeit halb wie ein Sterbender aus, und wenn auch die Flamme seiner Seele bisweilen aus dem halberloschenen Auge hervorbrach, „so zeigte doch seine Magerkeit, wie sehr er litt".

Lamennais hatte den „Monde" gegründet und G. Sand veröffentlichte in dieser bald eingegangenen Zeitung ihre „Briefe an Marcia" (1837). Marcia ist ein junges Mädchen, welches sich zu den Lehren des St. Simonismus hinneigt und deßhalb von G. Sand die prachtvollsten Ermahnungen empfängt, von seinen männlichen Tendenzen abzulassen! In der That eine seltsame Predigerin, und fast sollte man an eine Bekehrung der Schriftstellerin durch ihren Apostel glauben, wenn man die folgende Erwägung eines der Briefe liest. „Seltsames Heilmittel für die Verderbtheit der Gesellschaft, der Zügellosigkeit Thür und Thor zu erschließen! Nur das Ausharren im Bereich der Moralität erhöht den Menschen . . . Alles, was darauf ausgeht, die Wünsche und Begierden

festzustellen, zu fixiren, die Zuneigungen und Verlangen einzudämmen, geht darauf aus, ein Paradies auf Erden zu schaffen ... Die von einigen St. Simonistischen Weibern angestellten Versuche, in der Freiheit Vergnügen zu finden, sind gefährlich." Aus diesen Briefen wollen in der That einige Kritiker die Unschuld Sands an all' den schlimmen Folgen beweisen, zu welchen ihre anderen Romane hindrängen. Dem gegenüber gibt wohl Frau de Girardin die beste Antwort, wenn sie schreibt: „Die Verbindung Lamennais' mit G. Sand macht viel von sich reden; ... der Held des neuen Romans (die Briefe an Marcia) ist ein ehrwürdiger Priester, wie ehemals jener Valentine's ein Sänger und derjenige Lälia's ein Dichter war."

Die Verbindung der Dichterin mit dem Apostaten war mehr als oberflächlich, sie scheute sich nicht, auch öffentlich eine Lanze für ihn einzulegen. Als Lamennais das „Buch des Volkes" veröffentlicht hatte, glaubte ein Mitarbeiter der Revue des deux Mondes dieses Pamphlet von seinem Standpunkte aus verurtheilen zu sollen; er nannte es mit seinem wahren Namen „eine Seite des Katechismus, an ein Stück des Rousseau'schen Socialcontractes gekleistert", und glaubte außer dieser monströsen Verbindung nichts Bemerkenswerthes in dem Programm des evangelischen Radikalismus gefunden zu haben. Das war der Unehrerbietigkeit gegen den Meister zu viel, und die Schülerin wirft dem kritischen Professor großartig den Fehdehandschuh hin, indem sie in derselben Zeitschrift zwei „Briefe an Herrn Lerminier" über seine Besprechung des Lamennais'schen Buches veröffentlicht. In dasselbe Jahr 1838 fällt auch die Hauptfrucht des Umganges mit dem abtrünnigen Priester — der mehrmals genannte „Spiridion". In diesem langweiligen Machwerk Sand'scher Nebelphantastereien soll nach Dr. Johannes Scherr's Bemerkung die Dichterin Folgendes geleistet haben. „Auf wundersam ergreifende Weise wird gezeigt, wie ein hoher Geist und ein edles Herz durch alle Pein, durch allen Jammer des Durstes nach Wissen, des Zweifels, des Unglaubens, der Verzweiflung und der Gleichgiltigkeit zu einer geläuterten Überzeugung, zu einer freudigen Gewißheit, zu einer zugleich vernünftigen und christlich-moralischen Weltanschauung hindurchdringt, durch deren Bethätigung, sei es als Religion, sei es als Politik, die sociale Reform vollbracht werden kann." [1] Nach diesem pathetischen Posaunenstoß sollte man sich Wunder von diesem „wundersam ergreifenden"

---

[1] Allgemeine Literaturgeschichte. I. S. 267. 5. Aufl. 1875.

Buche versprechen — oder aber glauben, der vielgerühmte Universal-Literaturhistoriker habe den Roman gar nicht gelesen. Dagegen meint L. Katscher [1], der Beginn von Spiridion habe das Verdienst, Neugier zu erwecken, die zu befriedigen der Rest jedoch nicht im Stande sei. „Offenbar hat G. Sand,“ sagt er, „am Anfang den lebhaften und aufrichtigen Wunsch, sich und ihren Lesern neue Regionen zu eröffnen; sie strebt Außerordentliches und Großartiges an. Aber die Resultate bleiben hinter den Anstrengungen zurück, weder Angel noch Alexis, weder Fulgence noch Spiridion führen uns so recht ein in diese unbekannte Welt, in der wir die Wahrheit von Angesicht zu sehen erwarten. Als Kunstwerk hat Spiridion wenig Reiz, als philosophisches Werk ist es ohne Kraft . . . Den Ideen . . . mangelt es an Solidität und Greifbarkeit. Das Buch rührt und bewegt nicht wie Lälia, aber es unterhält und belehrt auch nicht und klärt nicht auf. Der Grund liegt wahrscheinlich darin, daß die Verfasserin, wohl auf ihr glänzendes Talent bauend, es unterlassen hat, über die neue religiöse Richtung, in die sie hineingezogen worden, reiflich nachzudenken; oft merkt man, daß sie in ihrem Gegenstand noch ein halber Neuling ist.“ Wie dem Leser bekannt, ist Katscher kein Feind der Sand'schen Romane, und so wird Spiridion sicherlich sehr starke Gebrechen haben müssen, wenn er so hart von einem Bewunderer der Dichterin verurtheilt wird.

Was ist Spiridion?

Nachdem G. Sand in einer stattlichen Reihe von Romanen ihre Lehre über die Gesellschaft auseinander gesetzt hatte, war sie auch genöthigt, ihre Meinung über das Fundament jeder irdischen Gesellschaft, die Religion, zu geben. G. Sand kannte den Vorwurf, den man den Gegnern des Christenthums zu machen pflegt, daß sie wohl niederzureißen, aber nicht aufzubauen wissen, und darum sollte Spiridion diesem Vorwurf gegenüber ein positives neuchristliches System aufführen. Spiridion ist der Phädon der Dichterin. Wie Rousseau sein Glaubensbekenntniß in den Mund eines Priesters, des savoyardischen Vicars, legte, so suchte die Schülerin des Genfer Schwärmers einen alten Mönch aus dem Kirchenstaat zum Träger ihres neuen Glaubens zu machen. In Folge seiner Studien, Nachtwachen und sonstigen Kasteiungen ist der gute alte Pater Alexis ein wenig Visionär geworden und hat nicht selten Unterredungen mit dem Geist des verstorbenen Hebronius oder

[1] Unsere Zeit. Jahrg. 1876. Zweite Hälfte S. 421.

Spiridion, des Gründers seines Klosters. Dieser spukende Spiridion ist nun der eigentliche Urheber der Sand'schen Offenbarung.

Jude von Geburt, war Spiridion während seiner Studien in Deutschland Protestant geworden, und um einen ganz neuen Menschen anzuziehen, nannte er sich nicht mehr Samuel, sondern Petrus. Bald aber las Petrus die Werke Bossuet's, wurde Katholik und nahm zu dem Namen Petrus auch noch die Benennung Spiridion an, weil er zweimal vom Geiste war erleuchtet worden. Er ging dann nach Italien, gründete ein Kloster und vernachlässigte über seinen Studien die Sorge und Überwachung seiner Brüder, welche in Folge dessen in Trägheit und Laster verfielen. Da er nun ihre Verderbtheit sah, wollte er sich Rechenschaft geben, in wieferne die Religion an dem Bösen Schuld sei, er forderte den Katholicismus vor seine Schranken, aber trotz des abgründlichen Wissens, das ihm zu Gebote steht, vermag er bald nicht mehr zu unterscheiden, wo die Unschuld des Glaubens aufhöre und die Schuld des Gläubigen beginne — es dämmert in seinem Herzen ein furchtbares Licht, wie von „schlimmen Möglichkeiten des Katholicismus", die Zweifel wachsen; „verpflichtet, persönlich (!?) zu streiten gegen die unfehlbare Lehre, hörte er auf, die Auctorität des persönlichen Verstandes zu läugnen; bald machte er von dieser Auctorität bereits einen ausgedehnteren Gebrauch, als alle seine Vorgänger. Am Anfang hatte er gezagt, aber als er einmal seinen Flug genommen, hielt er nicht mehr inne. Von Folgerung zu Folgerung kam er zur Offenbarung selbst, griff sie mit derselben Logik wie alles Andere an und zwang sie, auf die Erde niederzusteigen, diese Religion, die ihr Haupt in den Himmeln bergen wollte". Da er nun nach Vernichtung des Katholicismus keine neue Religion mehr kennt, die er hätte annehmen sollen, so lebte er äußerlich in seinem Kloster als Mönch fort, aber in der Stille faßt er ein Manuscript ab, das seine religiösen Gedanken enthält, aber bis auf Weiteres mit ihm begraben werden soll. Dieses Manuscript hat 200 Jahre unter Spiridions Grabstein gelegen; Alexis, den der Geist erkoren, soll es auffinden. Auch er ist von der Höhe eines Gläubigen zum Atheisten herabgesunken, aber äußerlich Mönch geblieben, steht also auf derselben Stufe mit Spiridion. Da er aber nicht Gefühl genug besitzt, kann er den geheimnißvollen Stein nicht heben, er erzählt daher seine eigene und Spiridions Geschichte einem jungen Novizen, den er in die Geheimnisse des Unglaubens eingeweiht hat, und dieser gemüthvolle Jüngling öffnet das Grab und findet sogar statt der einen Rolle deren

drei. Die Welt ist gespannt auf den Inhalt dieser Schriften. Die erste enthält das Evangelium des hl. Johannes; die zweite „die Einleitung in das ewige Evangelium". — Das Johannes-Evangelium ist schon seit 1800 Jahren bekannt, denn das elende Machwerk des Joachimitischen Ketzers wurde bereits 1260 im Concil von Arles verdammt, ist also auch keine solche Neuigkeit mehr, die als weltrettende Offenbarung angekündigt zu werden verdiente. Aber vielleicht wird das dritte Schriftstück Alles enthalten? Dieses ist denn auch wirklich das Werk Spiridions und erzählt uns, daß Jesus Christus dem gelehrten Abte erschienen ist einzig und allein, um ihm zu sagen, daß das Christenthum drei Epochen haben mußte, und daß die drei Epochen vorüber sind; nun beginne eine neue Religion. — — Der Leser erwartet vielleicht, welches diese neue Religion sei? Aber wie sollte sich ein Genie, wie G. Sand, so tief erniedrigen, uns eine so landläufige Sache zu schreiben! Die Wahrheit in der ganzen Spiridion-Offenbarung ist die, daß es bisher noch keinem Sterblichen gelungen ist, einen klaren Blick in den Nebelfleck von Unsinn, Blasphemie und unverdauten Wahrheiten zu thun, welche diesen religiösen Roman füllen. Auf Einzelnheiten einzugehen, würde zu weit führen, da wir sonst alle philosophischen Systeme bis zum Darwinismus [1] zu durchlaufen und in ihr Licht zu stellen hätten. Übrigens trifft ja diesen Roman, den freilich die Dichterin für einen der besten hält, die niederschlagendste Kritik, die ein Kunstwerk nur erfahren kann — Langweile und Unverständlichkeit.

Und doch gibt wieder in anderer Beziehung dieses elende Machwerk Stoff zu ernstem Nachdenken. Hier seien nur zwei Punkte angedeutet: die Bekehrungsmotive Spiridions vom Protestantismus zum Katholicismus und der Gang, wie der eifrige Mönch Alexis zum Atheisten ward. Beides hätte man bei G. Sand zu finden nicht erwartet.

Neben anderen Vorzügen, welche Spiridion bei einem Vergleich des Lutherthums mit der katholischen Kirche auf Seiten der letzteren entdeckt, ist es besonders die Unfehlbarkeit derselben, von der er sich angezogen fühlt. „Der Katholicismus schien ihm außerdem noch den Vortheil einer

[1] „Ich sehe wohl, wie die Menschheit fortschreitet, aber ich sehe weder ihre Wiege, noch ihre Apotheose. Mir scheint, daß der Mensch bloß eine Übergangsrasse bildet zwischen dem Thier und dem Engel; aber ich weiß nicht, wie viel Jahrhunderte er brauchte, um vom Thierzustand zum Menschen zu werden, und ebenfalls entgeht es mir, wie vieler Jahrhunderte er bedarf, um sich zur Engelschaft hinaufzuschwingen." So im Manuscript des Abtes Spiridion.

umfassenderen Formel und einer viel kräftigeren Einheit zu besitzen. Der Lutheranismus hatte freilich seinerseits die Freiheit der Forschung, welche eine Forderung der menschlichen Natur (?) ist, für sich erobert, er hatte die Auctorität des persönlichen Verstandes ausgerufen — aber eben dadurch auf das Princip der Unfehlbarkeit verzichtet, welches die nothwendige Grundlage und die Lebensbedingung jeder geoffenbarten Religion ist, weil man eine Sache nur in Kraft jener Gesetze erhalten kann, welche bei ihrem Entstehen obwalteten, weil man mithin eine Offenbarung nur durch eine Offenbarung kräftigen und fortsetzen kann. Die Unfehlbarkeit aber ist nichts Anderes als die Fortdauer der Offenbarung, durch Gott selbst oder sein Wort in der Person seiner Stellvertreter. Der Protestantismus wollte den Ursprung der römischen Kirche theilen und sich auf dieselbe Offenbarung stützen; da er aber die Kette der Tradition zerbrach, welche das ganze Christenthum mit der ursprünglichen Offenbarung verband, so untergrub er mit eigenen Händen das Fundament seines Baues. Indem er die Fortsetzung der geoffenbarten Religion der freien Discussion preisgab, überlieferte er das Dogma seiner eigenen Entstehung einem gleichen Loose, vergriff sich selbst mithin zuerst an der Unantastbarkeit seines Ursprungs . . ." Die Schriftstellerin hatte diese Stelle wohl schon vergessen, als sie einige Blätter weiter Spiridion gerade wegen dieser Unfehlbarkeit von der katholischen Kirche abfallen läßt; es ist dieß übrigens nur ein kleiner Fehler gegen die Logik in dem ganzen unlogischen Buch, und ohne alles Darangeben der Logik kann man nicht wohl zu der hohen Stellung Spiridions gelangen, „der mit Ekel sich abwendet von Allem, und sein künftighin einsames Haupt gegen Himmel gerichtet hat", um zu bedenken, „wie es in eines gesunden Menschen Verstand eingehen kann, daß man Nichts aus Etwas und Etwas aus Nichts mache"?

Interessanter noch ist der rückschreitende Bildungsgang des frommen Pater Alexis. Auch für ihn „ist der Glaube vor der Vernunft geflohen, wie der Gehorsam vor dem Stolze flieht". Aber wie ist er zur Vernunft gekommen? — Er hat sich in eine verbotene Bibliothek eingeschlossen, er hat dort die Werke aller Häretiker durchforscht, natürlich um die Wahrheit mit dem Irrthum zu vergleichen, aber der Grund seines Studiums war der Stolz, und höhnend las er über der Thür jener Bibliothek das tiefe Wort des Dante:

„Per me si va nell' eterno dolore."

Ohne genügend in der Wahrheit unterrichtet zu sein, hielt er sich für scharfsinnig genug, den Fallstricken der Lüge auszuweichen und gefahrlos auf den Schwingen eines Genies über die Abgründe und Moräste hinwegzukommen. Sein Elend beginnt denn auch bald, erst langsam, unmerklich; das Gebet wird ihm zur Last, sein Herz bleibt leer und kalt; das Christenthum wirft er über Bord, behält aber aus Menschenfurcht die Kutte; da er sich langweilt, studirt er Naturwissenschaft und gelangt so glücklich zum Atheismus, „diesem Höhepunkt seiner philosophischen Kraft“. Nach einer Krankheit versucht er dann die Poesie, die Naturbetrachtung und Musik, damit, wie der Verstand in der eigenen Philosophie, so auch das Herz in der Kunst seine Gottheit finde. — So abgeschmackt fadenscheinig der ganze Gedankengang in einer Analyse sich ausnimmt, so entsetzlich lebenstreu ist er in der Wirklichkeit der Schilderung. Wie Viele könnten ihre Geschichte nicht mit des unglücklichen Alexis Worten erzählen, und wenn G. Sand überhaupt in der Darstellung dieser Persönlichkeit so psychologisch wahr ist, so kommt es wohl einzig daher, daß sie ihre eigene Herzenslegende niederschreibt. Oder hatte ihr vielleicht Alexis-Lamennais die dunkeln Pfade erzählt, auf denen er durch dasselbe Thor der verbotenen Bücher in die Schmerzensstadt des Zweifels, des Abfalls und der Rebellion eingetreten war? G. Sand ist mithin wieder gegen ihren Willen ein Apologet der Wahrheit und dießmal sogar der Nützlichkeit des geschmähten Index geworden.

Als G. Sand Spiridion schrieb, war in ihrem Privatleben ein bedeutender Wendepunkt eingetreten. Als sie das letzte Mal von Nohant nach Paris gekommen war, reifte in ihr der Plan, nach Bourges zu Freund Everard zu ziehen, und sie verweilte auch wirklich eine Zeit lang in jener Stadt. Aber die Liebe zu ihren Kindern veranlaßte sie, bald wieder nach Paris zu gehen, wo sie einen Brief ihres Halbbruders Hippolyt erhielt, welcher ihr eine Auseinandersetzung mit Herrn Dudevant in Aussicht stellte. Der Vorschlag kam nicht zur Ausführung und diente nur dazu, den bestehenden Riß tiefer und unheilbarer zu machen. Nach einigen ärgerlichen Auftritten im Herbste des Jahres 1835 eilte dann G. Sand zu Rollinat und mit diesem zu Everard, der gerade seine Gefängnißstrafe abbüßte, um über die Schritte zu einer gerichtlichen Ehescheidung zu berathen. Der Proceß wurde eingeleitet, und die Schriftstellerin, welche seines Ausganges nicht sicher war, hatte sich für den schlimmsten Fall tausend Francs von ihren Freunden geliehen, um mit ihren Kindern nach Amerika zu ziehen. Was in den Verhand-

lungen allerlei Erbauliches über die beiden Gatten zu Tage gefördert wurde, gehört einzig in die Protokolle der menschlichen Gerechtigkeit und in das Schuldbuch des ewigen Richters. Es war jedenfalls übergenug, um die Scheidung zu verhängen. Der Mutter wurden die Kinder zugesprochen, und als eine zweimalige Appellation des Gatten erfolglos geblieben war, blieb G. Sand auch in dem ruhigen Besitze von Nohant. Einmal freilich noch versuchte Herr Dudevant die Kinder zu entführen, aber als ihm 50,000 Francs ausbezahlt wurden, ließ er das Bergschloß und seine Bewohner so vollständig in Ruhe, daß künftighin von ihm keinerlei Erwähnung weder im Leben noch in den Büchern der geschiedenen Frau zu geschehen brauchte. Diese konnte nun mit ihrer Person, ihrer Zeit und ihrer Feder walten, wie es ihr eben beliebte.

(Schluß folgt.)

W. Kreiten S. J.

Recensionen.

Theologiae dogmaticae compendium in usum studiosorum theologiae. Tomus II.: Theologiae specialis pars prior complectens disputationes tres. Edidit *H. Hurter* S. J. Innsbruck, Wagner, 1877. 8⁰. 450 S. Preis: *M.* 6.80.

Noch ist kein halbes Jahr verflossen, seit der erste Band der trefflichen Dogmatik P. Hurters in diesen Blättern besprochen wurde [1], und bereits können wir den zweiten Band dieses Werkes der katholischen Gelehrtenwelt empfehlen. Eine katholische Dogmatik! Obendrein vollständig in scholastischem Geiste! Und dazu in lateinischer Sprache! Das ist der „modernen Wissenschaft" freilich ein arger Anachronismus! In der That, es ist kaum ein schrofferer Gegensatz denkbar, als zwischen jener Wissenschaft, welche das Dasein Gottes als eine längst abgethane Sache betrachtet, welche nichts kennt, als die Welt, und in der Welt wiederum nichts als die Materie; und zwischen einer katholischen Dogmatik und den hier behandelten Lehren: von Gott, dem dreieinigen, von Gott, dem Schöpfer, von Gott, dem menschgewordenen!

Gleich im ersten dieser drei Tractate, in der Lehre von Gott, dem Einen in der Natur und dem dreifachen in den Personen, erfreut die ungemein klare, bündige und faßliche Behandlung dieses erhabensten und schwierigsten Theiles der ganzen Theologie. Wir erwähnen in dieser Beziehung die Erörterungen von der Seinsverschiedenheit zwischen Gott und den Geschöpfen (S. 28), von den vier Arten des Begriffes Ewigkeit (S. 37), von dem Erkennen des bedingt Zukünftigen (S. 44, 45), von der Vereinbarkeit der Freiheit mit der Unveränderlichkeit Gottes (S. 55) und von dem Ausgehen des heiligen Geistes vom Vater und dem Sohne (S. 116). Ein interessantes Schlaglicht auf die moderne atheistische Wissenschaft werfen die Wahrheiten: „Die menschliche Vernunft kann mit solcher Leichtigkeit zur Erkenntniß Gottes gelangen, daß eine unüberwindliche Unkenntniß des Daseins Gottes sich nicht annehmen läßt; . . . man kann zugeben, daß vermöge der Verderbtheit und Verkehrtheit des Herzens praktische Atheisten vorkommen, keineswegs aber läßt sich annehmen, daß es theoretische Atheisten geben kann, deren Atheismus auf wirklicher Überzeugung beruhte" (S. 5, 6).

---

[1] Vgl. diese Zeitschrift 1876, XI. S. 345.

Die theoretisch so schwierige und praktisch so wichtige Frage von der Gnadenwahl kommt in diesem Tractate zur Sprache. In Betreff der Kinder, welche ohne Taufe sterben, folgt der Verfasser jener Ansicht, daß Gott ihr Heil unter der doppelten Bedingung wollte, daß die Menschen, also namentlich die Eltern, ihre Schuldigkeit thun, und daß auch keine physischen Hindernisse dazwischen treten; der Verfasser verwirft somit jene Meinung, welche die Schuld ausschließlich den Menschen beimißt, sei es, daß größere Nachlässigkeit vorlag, sei es, daß eifrigeres Gebet das Unglück hätte abwenden können. In Betreff der Erwachsenen entscheidet sich der Verfasser zu unserer Freude mit Molina und Lessius gegen Suarez für die praedestinatio post praevisa merita, nach welcher die bedingte Vorherbestimmung für den Himmel, welche sich auf Alle erstreckt, zur unbedingten wird durch die Rücksichtnahme auf das moralische Verhalten des Menschen, und nicht unabhängig von diesem.

Der zweite Tractat, von Gott dem Schöpfer, bringt zunächst das Allgemeinere über die Schöpfung, dann die Schöpfung des Menschen mit dem Sündenfall, und endlich die Lehre von den Engeln, den guten sowohl wie den gefallenen, bei welchem Anlaß auch der Spiritismus besprochen wird (S. 278). Beim Sechstagewerk werden uns die verschiedenen Lösungen der scheinbaren Widersprüche zwischen Natur und Offenbarung vorgeführt (S. 172—179), und bei der Abhandlung vom Menschen erhält die Darwin'sche Descendenzlehre, auch mit Anführung der Quellen, welche dieselbe vom rein naturwissenschaftlichen und namentlich vom geologischen Standpunkte aus widerlegen, ihre verdiente Abfertigung (S. 180, 181). Treffend zeigt der Verfasser die Tendenz der modernen Wissenschaft, à tout prix der Offenbarung zu widersprechen, indem dieselbe früher die Verschiedenheit der Menschenrassen so stark betonte, daß sie die Abstammung von Einem Paare für unmöglich erklärte, und indem sie jetzt in's andere Extrem fällt und Thiere und Menschen für Blutsverwandte erklärt; weßhalb? Weil man erstens glaubt, die Bibel hierdurch zu widerlegen; weil man zweitens im Interesse des Materialismus das Bestehen einer geistigen, von der Materie wesentlich verschiedenen Ordnung beseitigen möchte, und vor Allem, weil man drittens sich einbildet, durch den Darwinismus den zwingendsten und deßhalb unbequemsten Beweis für das Dasein unseres Schöpfers und Herrn zu entkräften, jenen Beweis, um deßwillen die heilige Schrift den Menschen unentschuldbar nennt, wenn er nicht zur Erkenntniß seines Gottes gelangt[1].

---

[1] Diese Behauptung, daß die moderne Wissenschaft den Darwinismus deßhalb zu ihrem Schooßkinde erkor, weil sie damit den schlagendsten Beweis für das Dasein Gottes zu beseitigen hoffte, steht nicht in der Luft; wir können sie mit Thatsachen belegen. „Das Ausland", eine Zeitschrift, welche in der deutschen Gelehrtenwelt ziemlich verbreitet ist und einiges Ansehen genießt, kündigt in ihrer Nummer vom 26. Februar 1877 eine neue Zeitschrift, den „Kosmos", an, welcher es sich zur Aufgabe setzt, die Gottlosigkeit populär zu machen, indem er derselben den Namen einer monistischen, d. h. nur an das Dasein der Welt glaubenden Weltanschauung, gibt, und in dieser Weise der dualistischen, welche außer der Welt auch noch einen

Wenn P. Hurter den Gang der modernen Wissenschaft stets im Auge behält — ein Punkt, welcher seiner Dogmatik, namentlich für den Schul-

Weltschöpfer annimmt, entgegensetzt. Doch hören wir die Worte, mit denen Fr. von Hellwald, der Redacteur des „Ausland", den „Kosmos" bei seinen Lesern einführt. Wir bemerken, daß die gesperrten Worte im Original gesperrt sind.

„Selten haben wir ein lebhafteres Vergnügen, ja eine größere und aufrichtigere Freude empfunden, als in dem Augenblicke, wo wir das Programm einer neuen populär-wissenschaftlichen Zeitschrift erhielten, deren erstes Monatsheft in wenigen Tagen erscheinen wird. Endlich, endlich! durften wir ausrufen, denn das genannte Organ stellt sich offen und ehrlich die Vertheidigung und Ausbildung der Darwin'schen Lehre, sowie in logischer Folge die Vertretung einer monistischen Weltanschauung zur Aufgabe. Eine solche Zeitschrift, nach welcher sich längst alle Anhänger des wissenschaftlichen Fortschrittes (?) tief gesehnt, hat bis zur Stunde gefehlt, nicht bloß in Deutschland, sondern in ganz Europa, und entspricht wie gar keine andere den Anforderungen unseres Zeitalters, ja ihr Erscheinen möchten wir sogar eine dringende Nothwendigkeit nennen in dem Kampfe, welchen die neue Lehre auszufechten hat. Zwei mächtige Parteien sind es bekanntlich, die heute heftiger wie jemals einander sich bekämpfend gegenüberstehen. Die eine hält in starrster Weise fest an den Überlieferungen des Mythos" (und des gesunden Menschenverstandes), „wie er in geheiligten Schriften der Völker, durch uralte Sagen aus der Kindheitsperiode der Menschheit befestigt, niedergelegt wurde. Die Denkweise dieser Partei ist die mystische. Die Schöpfung schaut sie an wie ein Gefäß, das von heiliger Hand gearbeitet ward, der Bildner dieses Gefäßes aber ist die Urkraft, welche sie allwaltend und göttlich nennt. Diese Urkraft aber stellt sie als eine Gotteskraft dem passiven Gefäße der Schöpfung kluftartig und dualistisch getrennt gegenüber. So wird diese Kraft zu einer außerweltlichen . . . Indem die neue Zeitschrift in diesem mächtigen Kampfe Partei ergreift, wendet sie sich . . . ab von jenem Dualismus der mystischen Denkweise. Jene Urkraft, die das All durchwebt und beherrscht, sucht sie nicht außerhalb, sondern innerhalb des Universums selbst." Die Wissenschaften sind „gezwungen, zu einer allgemeinen einheitlich-causalen Welt- und Lebensanschauung hinzustreben" (freilich, aber zur theistischen, nicht zur materialistischen), „die wir Monismus nennen", die man aber bisher nur Atheismus, zu deutsch Gottlosigkeit genannt hat! Das „Ausland" rühmt sich, den gleichen Standpunkt schon seit Jahren verfochten zu haben, und schließt mit den Worten: „In diesem Kampfe gegen die Hydra der wissenschaftlichen Reaction wollen wir unsererseits den ‚Kosmos' mit der Phalanx seiner Koryphäen als willkommenen Bundesgenossen begrüßen."

Wenn der Atheismus es sich zur Aufgabe macht, vermittelst des Darwinismus die Glaubwürdigkeit der heiligen Schrift oder die Geistigkeit der Seele bei Seite zu schaffen, so sehen wir hierin, bei aller wissenschaftlichen Haltlosigkeit der Sache, noch einen gewissen vernünftigen Sinn. Wenn derselbe aber die mißliebige „dualistische Weltanschauung" dadurch zu beseitigen wähnt, daß er den Menschen vom Thier, das Thier von der Pflanze abstammen läßt, so scheint uns, ein collegium logicum wäre bei den Herren nicht übel am Platze. Gesetzt, man wäre im Darwin'schen Stammbaum glücklich bis zu den Algen und Moosen gelangt, man spränge gar vermittelst des verunglückten Bathybiusschleims aus dem Bereiche der organischen Wesen hinüber in das anorganische Mineralreich: was wäre für die „monistische Weltanschauung"

gebrauch, den Vorzug vor ähnlichen Werken älteren Datums einräumt —, so bilden doch selbstverständlich die bekannten Fragen der alten scholastischen Theologie den hauptsächlichsten Bestandtheil seines Buches. Zu diesen Fragen rechnen wir die Erörterung über das Wesen der Erbsünde (S. 245 bis 254). Der Verfasser widerlegt hier zunächst die Irrthümer Luthers, Zwingli's, Bajus' und Hermes', und schreitet dann zur Besprechung jenes Punktes, welcher unter den katholischen Theologen eine offene Frage bildet, zu der Frage nämlich, in welchem Sinne die Beraubung der heiligmachenden Gnade zum Wesen der Erbsünde gehört. Für ausgemacht halten wir mit dem Verfasser (S. 250) zunächst, daß die Erbsünde in der Sünde Adams besteht, welche, moralisch genommen, in gewisser Hinsicht auch unsere Sünde war, indem Adam, um mit dem hl. Thomas zu reden, als princeps collegii, als Haupt des ganzen Menschengeschlechtes, dastand, und durch seinen Gehorsam oder Ungehorsam das ganze Geschlecht auf dem Gebiete der Moral vertreten konnte, ähnlich wie auf dem Gebiete des Rechts noch gegenwärtig das Haupt eines Gemeinwesens im Namen aller Mitglieder zu handeln berufen ist. Allerdings hat eine solche Vertretung auf dem Gebiete der Moral auf den ersten Blick etwas Befremdendes; allein wir dürfen nicht übersehen, einerseits, daß die Erbsünde zu den Mysterien des Christenthums gehört, andererseits, daß die Strafe der Erbsünde nach der Ansicht bewährter Theologen keine weitergehende ist, als die Vorenthaltung nicht geschuldeter Gnaden. Für ausgemacht halten wir ferner, daß auch die Beraubung der heiligmachenden Gnade nicht bloß eine Folge, eine Strafe der Erbsünde ausmacht, sondern irgendwie auch zum Wesen der Erbsünde gehört. Aber in welcher Weise? Etwa dadurch, daß die heiligmachende Gnade nach dem Plane Gottes im Menschen wohnen sollte, aber solange derselbe im Stande der Sünde verharrt, nicht in ihm wohnt? Hier müssen wir unterscheiden! Das bloße Nichtvorhandensein einer Sache, auch wenn sie nach dem Plane Gottes vorhanden sein sollte, ist keine Sünde; denn sonst wäre das Fehlen eines Körpergliedes Sünde, was es augenscheinlich nicht ist, selbst dann nicht, wenn es durch sündhafte Verstümmelung herbeigeführt wurde; denn nur jener Act der Verstümmelung war alsdann eine Sünde, aber das Körperglied bleibt gegen die ursprüngliche Absicht Gottes fehlend, auch wenn die Sünde der Verstümmelung längst durch Reue getilgt war. Dagegen läßt sich das Fehlen der heiligmachenden Gnade in dem negativen Sinne allerdings als Bestandtheil der Erbsünde auffassen, daß Gott in der gegenwärtigen Ordnung die Erbsünde nur vermittelst der Wiedereingießung der heiligmachenden Gnade verzeiht; der Umstand also, daß dieselbe nicht wiederhergestellt wurde, ist gleichbedeutend mit der nicht geschehenen Verzeihung, also mit dem Fortbestehen

---

gewonnen? Würden wir nicht beim chaldäischen Urschlamm so gut wie bei Adam und Eva die Frage wiederholen: wer hat ihn geschaffen? Oder habe ich etwa bewiesen, daß Darwin keinen Urgroßvater hatte, wenn ich mit Aufwand eines großen wissenschaftlichen Apparates den Nachweis liefere, daß er sich eines Vaters und eines Großvaters erfreut?

der Erbsünde. Dieß ist die zweite vom Verfasser vorgetragene Erklärungsweise, über welche er das Urtheil fällt: „obgleich nach dieser Ansicht Mehreres sich leichter erklärt, so scheint sie doch nicht so leicht mit der Rede- und Auffassungsweise des Trienter Concils sich vereinigen zu lassen", als die erstere Erklärungsweise, welche das Fehlen der heiligmachenden Gnade deßhalb zum Wesen der Erbsünde rechnet, weil dasselbe die Seele Gott verhaßt macht. Doch die Sache ist, wie erwähnt, eine offene Frage, und als solche stellt sie der Verfasser hin.

Der dritte Tractat, von der Menschwerdung Gottes, läßt einen schätzenswerthen Vorzug unseres Werkes, nämlich die Rücksicht auf die ascetische Verwerthung des Dogmas, besonders hervortreten. Über den Kämpfen, welchen der Glaube gegenwärtig nach allen Seiten hin ausgesetzt ist, können wir nur allzu leicht den inneren Ausbau der Kirche, die Selbstvervollkommnung der Gläubigen vergessen; und doch ruht in dieser, und nicht in der äußeren Machtstellung, der letzte Zweck des ganzen Kirchenthums; in der Ascese liegt der ganze Schwerpunkt der Theologie; der Ascese zu dienen, ist die höchste Aufgabe des Dogmas. Leider hat man zur Zeit der sogen. Aufklärung sich vielfach mit einer Ascese begnügt, der es an einer rationellen wissenschaftlichen Begründung, am dogmatischen Fundament gebrach, und die auf eine krankhafte, gehaltlose Sentimentalität hinauslief. In Wahrheit ist die Ascese ohne dogmatische Grundlage ein Unding, und je mehr der angehende Theologe sich in das Dogma vertieft, um so mehr wird er später im Stande sein, auf der Kanzel und im Beichtstuhl mit Erfolg zu wirken und dem Katholicismus dort inneres Leben einzuhauchen, wo derselbe in Folge der Staatsknebelung verknöchert war. Gerade weil die vorliegende Dogmatik als Handbuch für Vorlesungen zu dienen bestimmt ist, erkennen wir es als einen besondern Vorzug derselben, daß sie derartige Materien recht hervorhebt, welche für die ascetische Verwerthung sich in hervorstechender Weise eignen; wir nennen in dieser Beziehung den Rathschluß der Menschwerdung (S. 285 ff.), die Andacht zum Herzen Jesu (S. 368), die Würde der Mutter Gottes (S. 373 ff.) und das Priesterthum Christi (S. 422 ff.). Rühmend möchten wir auch erwähnen, daß zahlreiche Stellen der heiligen Schrift und der Väter nicht bloß citirt, sondern abgedruckt sind. Denn während die ausführlichere Entwicklung und rationelle Begründung dem mündlichen Vortrage überlassen werden kann, ist es für den Zuhörer Bedürfniß, den Wortlaut der Texte vor sich zu haben; findet er dieselben im Handbuche, so ist die geisttödtende Arbeit des Dictirens oder Abschreibens erspart.

Zum Schluß noch ein Wort über die Anwendung der lateinischen Sprache. Soll die Kirche in ihrer Wissenschaft wahrhaft einheitlich dastehen, sollen die theologischen Erzeugnisse Einer Nation das Gemeingut Aller bilden, soll die katholische Wissenschaft der vergangenen achtzehn Jahrhunderte einheitlich mit der Theologie unserer Tage verknüpft werden, soll endlich auf den allgemeinen Concilien die Mannigfaltigkeit der Sprachen nicht lähmend auf die Verhandlungen einwirken, so ist es von höchster Bedeutung, daß die theologische Ausbildung in lateinischer Sprache erfolgt. Die Sekten, welche kaum über die

Grenzen Einer Nationalität hinausreichen, mögen die Sprache dieser Nation zu ihrer Fachsprache erwählen: für die Menge von Nationen, in denen die katholische Kirche ihre Zweige zählt, ist eine universellere Sprache erforderlich. Hat man es doch neuerdings selbst in der Astronomie und der vergleichenden Sprachwissenschaft schmerzlich empfunden, daß nicht mehr, wie früher, eine allgemeine Gelehrtensprache die Gemeinsamkeit der Arbeiten fördert! In der Theologie sollten wir jedenfalls, den beschränkt nationalen Standpunkt, welchen uns der Protestantismus aufdrängte, verlassend, zur Sprache der katholischen Vorzeit zurückkehren.

Fassen wir unser Urtheil über das Buch P. Hurter's in wenigen Worten zusammen. Die Gediegenheit der Lehre, welche, frei von subjectiven Liebhabereien, den bewährtesten Autoritäten sich anschließt, die gedrungene Klarheit der Darstellung, die umfassende Berücksichtigung der verschiedensten Fragen, die reichliche Benutzung, sowohl der Concilien, der Kirchenväter und der älteren Schriftsteller, sowie auch der neueren Literatur, machen das Werk entschieden zu einem vortrefflichen und zweckmäßigen Handbuch der Theologie. Würden wir theologische Vorlesungen zu halten und frei die Wahl des Lehrbuches zu treffen haben, unbedingt würden wir uns für das vorliegende Werk entscheiden.

L. v. Hammerstein S. J.

Die katholischen Kanzelredner Deutschlands seit den drei letzten Jahrhunderten, als Beitrag zur Geschichte der katholischen Kanzelberedsamkeit, sowie als Material zur praktischen Benützung für Prediger. Von **Dr. Johann Nepomuk Brischar.** Schaffhausen, Hurter, 1867—71. 5 Bände. 8°.

Während verschiedene Nationen längst mit großartigen Sammelwerken ihrer älteren Prediger hervorgetreten sind und auch die Protestanten Deutschlands nicht ermangelt haben, wiederholt Ausgaben der Predigten ihrer Väter und Lehrer des Abfalles zu veranstalten, geschah katholischerseits in Deutschland so gut wie nichts, bis vor mehreren Jahren Dr. Brischar mit dem vorstehend verzeichneten Werke den ehrwürdigen Vorkämpfern unseres heiligen Glaubens den verdienten Tribut der Ehre und Dankbarkeit abzustatten begann. Indessen ist dieses nicht die einzige Bedeutung der vorliegenden Predigtsammlung; vielmehr verspricht eine aufmerksame Lectüre und fleißige Benützung derselben die lohnendsten Früchte. Und zwar werden diese, wie auch der Titel schon andeutet, doppelter Art sein. Sowohl der Natur der Sache, als auch den persönlichen Verhältnissen des Herausgebers entsprechend, wird nämlich die Aufgabe des Werkes als eine literarhistorische und zu gleicher Zeit als eine praktisch-homiletische bezeichnet.

Gestaltet sich schon eine derartige Sammlung von Geistesproducten eines bestimmten Literaturzweiges naturgemäß zu einer Art Geschichte dieses Faches, so können wir die ausdrückliche Hervorhebung dieser Beziehung um so mehr mit besonderem Danke entgegennehmen, als es nicht jedem Leser sofort in die Augen springen dürfte, daß auch in literarhistorischer Beziehung eine reiche

Belehrung aus dem Werke zu schöpfen ist. Außerdem scheint auch eben der Zeitpunkt, in welchem das Werk erscheint, einen Hinweis auf das historische Element noch besonders zu empfehlen. Man könnte fast sagen, die sogen. Reformationsperiode gehe sichtlich ihrem Abschlusse entgegen. Nun ladet aber eine dem Ende zuneigende Entwicklungsperiode von selbst dazu ein, den Proceß vom Anfang bis zum Schlusse durch alle Stadien aufmerksamen Blickes zu verfolgen, gleichsam den Gang des Allerhöchsten durch die Geschichte zu studiren. Hier in diesen apostolischen Männern begrüßen wir aber die Rüstzeuge der Vorsehung, welche dieselben dem Andrange der feindlichen Wogen wie eben so viele undurchdringliche Bollwerke entgegenstellte. In langen Reihen werden die tapfern Helden und Vorkämpfer der Kirche, welche mit dem Schwerte ihres Wortes und ihres apostolischen Eifers Häresie und Laster besiegten, an unsern Augen vorübergeführt. Und obwohl sich eine Menge der ungünstigsten Umstände vereinigte, um eine erfreuliche Blüthe sämmtlicher Literaturzweige schon im Keime zu ersticken, stoßen wir in diesem Werke doch auf zahlreiche Geisteserzeugnisse von überraschender Klarheit und Tiefe des Gedankens, Wärme des Gemüthes, von harmonischer Abrundung und Fülle des Ausdrucks. Es ließe sich selbst für literarhistorische Mustersammlungen eine große Anzahl passender Stücke auswählen. Wer das kirchliche Leben jener Zeiten nur in etwa kennt, wird sich darüber nicht im Geringsten wundern. Denn, um mit dem geehrten Verfasser zu reden (Vorrede zum 1. Band, S. VII), „die lange Vorbereitung auf den Predigerberuf, die gründliche classische Bildung, besonders bei den Jesuiten und Benedictinern, das eifrige Studium der alten Classiker und der Kirchenväter erhielt den Geist frisch und bewahrte vor Rohheit und Geschmacklosigkeit. Die Prediger waren von der Wichtigkeit ihres Amtes tief durchdrungen und oft nicht bloß tüchtige Theologen, sondern auch echte Geistesmänner, welche ihre ganze Lebenskraft, all' ihr Meditiren, Studiren, ihre Lebenserfahrungen u. s. w. auf ihren Beruf hinwandten, und nicht selten erst am Abend ihres Lebens, als ihre physische Kraft erschöpft war, sich mit der Herausgabe ihrer Predigten beschäftigten, wenn sie nicht darüber von dem Tode überrascht wurden. Viele Prediger zeichnen sich aus durch gründliche Kenntniß und fruchtbare Anwendung der heiligen Schrift und der Werke der Kirchenväter, durch treffenden Gebrauch der Sprüchwörter, Veranschaulichung des Gegenstandes durch Beispiele aus der Profan-, Kirchen- und Heiligengeschichte, durch eine sinnige Naturbetrachtung, durch Beibringung von schönen Vergleichungen, Symbolen und Allegorien, für welche freilich unsere Zeit Sinn und Interesse fast verloren hat, während sie früher eine wichtige Stelle einnahmen."

Für alle diese Aufstellungen lassen sich in jedem Bande eine Menge der schönsten Belege und Beispiele auffinden. Das ganze Sammelwerk, soweit es bis jetzt erschienen ist, bringt auf beinahe 5000 Seiten ungefähr 557 Predigten oder theologisch-ascetische Abhandlungen von 79 verschiedenen Autoren. Mehrere derselben machen uns gelegentlich in treuherziger, anschaulicher Weise mit den Grundsätzen bekannt, nach welchen sie das Wort Gottes den Gläubigen verkündigten. So der Weltpriester Georg Witzel († 1573, I. S.

34 ff.), der Benedictiner Wolfgang Sedelius (I. 190), Jakob Feucht, Weihbischof zu Bamberg (I. 548), dann die Jesuiten Georg Scherer (II. 3—11), Wolfgang Rauscher (III. 162), Balthasar Knellinger (III. 672) u. A.

Die Auswahl der einzelnen Predigten anlangend, finden sich alle Gattungen der geistlichen Beredsamkeit vertreten, und allen Bedürfnissen, sowohl der Belehrung und Erbauung, als auch des Wechsels der kirchlichen Festcyclen, ist gebührende Rechnung getragen. Der erste Band (XIV u. 914 S.) enthält sämmtliche Prediger des 16. Jahrhunderts mit Ausnahme der wenigen Jesuiten, die zum ersten Bande der Jesuitenprediger gezogen wurden. Es treten der Reihe nach 21 jener geistlichen Streiter auf, welche den ersten Andrang der Reformation auszuhalten hatten.

Die vier folgenden Bände enthalten als ein in sich abgeschlossenes Ganzes nur Jesuitenprediger; es sind deren im Ganzen 58, von denen die Meisten in das 17. und 18. Jahrhundert fallen. Merkwürdig sind im dritten Bande einige Predigten von mehr politischer Natur; so zwei Türkenpredigten des P. Wolfgang Rauscher aus Anlaß der Belagerung Wiens im Jahre 1683, dann die Dankpredigt des P. Konrad Purselt für den Frieden von Ryswik 1697. Mit Recht äußert darüber der Herausgeber: „Es erweckt ein wohlthuendes Gefühl, diese Ordensmänner in so patriotischer Weise sich aussprechen zu hören.“ Die 17 Prediger des letzten der bisher erschienenen Bände führen uns bis zu jenen politischen Stürmen, denen schließlich der Orden erlag. Leider scheint dieses Werk selbst fast von einem ähnlichen Schicksal betroffen worden zu sein. Denn nach den Wirren des deutsch-französischen Krieges von 1870—71 vermochte die Verlagshandlung den Druck nicht weiter fortzusetzen. Möchte dieses beabsichtigte „Ehrendenkmal“ der katholischen Kirche Deutschlands bald zu einem glücklichen Abschlusse gelangen und recht Vieles zur Wiederbelebung der katholischen Kanzelberedsamkeit beitragen.

C. B.

Miscellen.

Belletristisches. II. Preisgekrönte Gedichte. Es ist bereits so landläufig und gewöhnlich geworden, nur von Sachen zu reden oder zu schreiben, die „brennend“, „zeitgemäß“ sind, daß es unzweifelhaft den Reiz der Neuheit und des Pikanten gewinnt, wenn zur Abwechslung auch einmal ganz Unzeitgemäßes zur Sprache gebracht wird. Und da fiel uns jüngst durch Zufall ein Stoff unter die Hände, der in dieser Beziehung das Menschenmögliche leisten kann. Wir fanden nämlich bei einem Freunde eine ganze Sammlung dünner Heftchen, fast alle um ein Jahr an Alter von einander unterschieden. Ihr Inhalt besteht in lauter langen Gedichten und noch dazu, wie das jedesmalige

Titelblatt besagt, in preisgekrönter Poesie, der langweiligsten Art von allen Arten der Poesie. Aber, was das Schlimmste ist, diese Gedichte sind in hellem Latein geschrieben und zwar von einem anerkannten ultramontanen Schweizer, der das unglaubliche Glück hatte, in sieben Jahren fünfmal vor den gestrengen Professoren der Alma mater in Amsterdam Gnade zu finden und als Preis die goldene Medaille der Stiftung Hoeufft davonzutragen! Nachgerade wurde die ganze Sache vor lauter Absonderlichkeiten so anziehend, daß wir aus reiner Neugierde an das Studium dieser Hefte gehen mußten.

Als wir damit fertig waren, fiel uns der gelehrte Martianus Capella ein mit seinem lustigen Buche von der freudenreichen Hochzeit der wohlehrbaren Jungfrau Philologia mit dem Herrn Mercurius [1]. Dieser ideale Roman scheint sich wirklich bei unserem handeltreibenden Nachbarvolke und in dem reichen Amsterdam bis in die neueste Zeit fortgespielt zu haben, da in der That die vorliegenden preisgekrönten Gedichte den unumstößlichsten Beweis des besten Einverständnisses, wie des gesegnetsten Bundes zwischen Philologia mit Mercurius an den Ufern der Amstel zu liefern im Stande sind. Als dort vor einigen Jahrzehnten der reiche Jak. Heinrich Hoeufft starb, hinterließ er in seinem Testamente eine bedeutende Summe Geldes, welche die Kosten eines alljährlichen Wettstreites in lateinischer Poesie bestreiten sollte. Keinerlei Bewerber war ausgeschlossen, sogar die Wahl und Form der Dichtung blieb freigestellt, der innere Werth des Gebotenen sollte allein entscheiden. Aber lange Jahre hindurch wollte sich das bekannte „honos alit artes“ nicht bestätigen; die Preisrichter selbst klagen im Jahre 1876, daß von 1845—1868 nur wenige Gedichte gekrönt werden konnten und, mit Ausnahme eines einzigen, keines der eingereichten Stücke sich durch Inhalt und Form ausgezeichnet habe. „Aber seit im Jahre 1870 die prächtige ‚Urania‘ gekrönt wurde, erschien beinahe in jedem neuen Jahr eine Dichtung, welche die Untersuchung der schärfsten Kritik aushalten kann. Die Satiren ‚Ad juvenem‘ und ‚Ad procum‘, die ‚Musa‘ und vor Allem die ‚Gaudia domestica‘ sind Elegien, welche wir ohne das mindeste Bedenken neben die besten lateinischen Poesien des 17. und 18. Jahrhunderts stellen.“ [2]

Nun waren aber die genannten Gedichte alle die Arbeit eines und desselben Mannes, und dieser Umstand machte mit Recht den Preisrichtern auf die Dauer einige Verlegenheit, besonders da dieser Gekrönte ein Fremder war. Nichtsdestoweniger wußten die Kritiker in ihrem feinen Geschmacke und unbestechlichen Gerechtigkeitssinne das unbestreitbare Verdienst jedes neue Mal wieder richtig zu würdigen und dem inneren Werthe den Preis zuzuerkennen.

Die Werke, welche sich eines so unzweideutigen Erfolges zu freuen haben, verdienen es wohl, daß man einen Augenblick bei ihnen anhalte und die Aufmerksamkeit aller Freunde lateinischer Muse, die hoffentlich noch nicht ausgestorben sind in unserem philologischen Vaterlande, auf sie lenke.

---

[1] De Nuptiis Philologiae et Mercurii.

[2] Bericht over de Wedstryd in latijnsche Poëzie. Amsterdam, van der Post, 1876. S. 1.

Über den Dichter selbst wissen wir nichts weiter anzugeben, als seinen Namen Peter Esseiva und den Ort seines Aufenthaltes Freiburg in der Schweiz.

Bei Besprechung der einzelnen Werke, die, so viel uns bekannt, nur in der officiellen akademischen Ausgabe erschienen sind, müssen wir uns natürlich auf kurze Andeutungen beschränken, welche ein mehr reales als formales Interesse erwecken.

So liegt gleich in dem ersten, „Urania“ betitelten Gedicht (1870) der Hauptnachdruck auf der wahrhaft vollendeten Abrundung der Sprache, die feiner und durchsichtiger kaum bei irgend einem neulateinischen Dichter zu finden sein dürfte.

Eine moderne Sternwarte mit ihren verschiedenen Instrumenten und deren Gebrauch in virgilianischem Stile zu beschreiben, war in der That keine kleine Aufgabe, doch wer daran zweifelte, ob der Dichter sie glücklich gelöst habe, den könnte man kühn auf die (S. 12) gebotene Schilderung des von P. Secchi erfundenen Meteorographen verweisen, welche Ovid nicht eleganter und lateinischer hätte geben können. Ein herrliches Beispiel sprachlicher Geschicklichkeit bildet gleich der Eingang des Gedichtes, der uns die Verwunderung eines Kindes malt, welchem der Vater die innere Wunderwelt einer Taschenuhr zu erklären versucht; „der Knabe aber steht da, aufrecht mit angehaltenem Athem und staunt, kaum vermag sein Händchen von der verbotenen Berührung zu lassen“. Dieser letzte feine Zug verräth uns den Dichter in seinem eigensten Wesen als aufmerksamen Beobachter des Kleinen und humoristischen Darsteller des gewöhnlichen Lebens. Die Liebe zum Gemüthvollen hindert ihn freilich nicht, als Satiriker keck und scharf die Geißel über mancherlei Gebrechen zu schwingen oder auch bisweilen mit unbestreitbarem Glück in die epische Posaune zu stoßen; aber nach Lesung aller vorliegenden Stücke bleibt in Summa ein liebenswürdiger Humor und ein heimisches Behagen im christlich geordneten Stillleben als allgemeiner Eindruck in der Seele zurück. Man wird über dem Lesen unvermerkt des Dichters Freund und gibt sich ihm ungetheilt und sorglos hin, denn bald genug hat man aus diesen anscheinend so kalten lateinischen Versen herausgefühlt, daß ein Leben in ihnen fluthet warm und wahr, voll tiefer Innigkeit des Gemüthes und biderber Ehrlichkeit des Sinnes.

Im folgenden Jahre (1871) reichte der Dichter seine Arbeit zur Preisbewerbung nicht ein, weil er wohl mit Recht befürchtete, daß der zu ausschließlich confessionell gewählte Stoff bei den andersgläubigen Preisrichtern einiges Bedenken erregen würde. Er zog es daher vor, das Gedicht selbstständig herauszugeben und dem heiligen Vater zu widmen, der, wie in der Einleitung bemerkt wird, mit huldvoller Theilnahme den früheren poetischen Arbeiten[1] des Dichters gefolgt war.

„Te nostrae, quamvis tenui, Pie maxime, Musae
Subrisisse ferunt.“

---

[1] Aus dieser Andeutung scheint hervorzugehen, daß Herr Esseiva sich auch mit anderen als den uns vorliegenden Dichtungen beschäftigt hat.

Das Gedicht selbst enthält ein kräftig entworfenes Geschichtsbild Roms in Form einer Prophezeiung, welche der cumäischen Sibylle in den Mund gelegt wird. Aber gerade durch diesen vorwiegend prophetischen Ton verliert das Stück viel von seinem künstlerischen Werthe, indem die letzten Ereignisse nothwendig zu weitläufig und detaillirt gegeben werden, wo hingegen andere ganz wichtige Übergangsperioden selbst des christlichen Roms kaum angedeutet oder gar nicht erwähnt werden. So trägt die ganze Fiction mehr den Schein des Conventionellen, wo nicht gar des Schulmäßigen im edleren Sinne. Trotz der herrlichen Sprache und der zahlreichen Einzelschönheiten läßt die „Sibylle" daher den Leser auch ziemlich kalt.

Um so stimmungsvoller dagegen ist die folgende, wiederum preisgekrönte Satire „Ad juvenem" (1872), die in ihren anschaulichen Einzelbildern ein prächtiges Zeitgemälde liefert.

Der Jüngling hat seine Studien vollendet, es fehlt ihm weder an großem Talent, noch an den verschiedensten Kenntnissen, noch an Redefertigkeiten, noch an Arbeitsmuth — er hofft und verspricht sich großen Erfolg; alle Wüsten, meint er, winkten ihm voll Palmen und alle Berge ständen für ihn voller Lorbeeren.

„Armer, einfältiger Tropf, du wüßtest also nicht einmal,
Wie so ferne von uns entschwanden die Tage des Flaccus!
Nicht wer duldet und schafft, und in Eis und Hitze sich abmüht,
Trägt die Palme davon, o mein Sohn! Nein, diese kann heute
Nur erschleichen der Schlaue, wenn sie der Verweg'ne nicht fortraubt."

Nur wer unter Schimpfen und Fluchen sich Platz macht mit den Ellenbogen, oder wer mit Schlangenglattheit sich hindurchschleicht durch die Menge, der tritt sicher in das Haus Fortuna's ein. Darum will der Dichter dem unerfahrenen Jüngling auch einige Rathschläge geben, wie er es anzustellen habe, um aus der Menge aufzutauchen. Da heißt es vor Allem die Bescheidenheit ablegen, denn wer sich selbst nicht überschätzt, den wird ganz sicher die Menge unterschätzen. Ferner soll er nur recht viel schwätzen, viele Bücher haben mit glänzenden Titeln, nicht um sie zu studiren, bewahre! sondern um bisweilen hineinzuschauen und dieses oder jenes kräftige Schlagwort zu stehlen, das er dann in Reden unter das Volk wirft; aber diese Sätze müssen nur ja unverständlich sein u. s. w. Kennt ihn auf diese Weise die nächste Nachbarschaft, so muß er sorgen, daß auch über die Mauern des Vaterstädtchens hinaus sein Name bekannt werde. Dafür sind die Zeitungen da. Können sie ihn nicht immer loben, so sollen sie ihn zuwenigst tadeln, auch das hilft; übrigens: pejus, mihi crede, tacebunt! Vor Allem aber richte er sein Augenmerk darauf, daß kein Anderer auf seine Kosten gelobt werde, z. B.:

Nehmen wir an, es habe sich in virgilischen Versen
Quintus versucht, und traun! ihm waren die Musen nicht spröde.
Bald erscheinet das Werk, gleich setze dich hin und laß von
Allen Seiten des Buches auch ungerupfet nicht Eine.
Tadle Alles, die Form, den Sinn, die barbarischen Wörter. —

Zornig wird der Dichter vielleicht, zu beweisen dein Unrecht,
Zeigen, wie einst sich Ovid und Horaz und der göttliche Maro
Ähnlichen Ausdrucks bedient. — Gleich nutze den Vortheil und schreib' du,
Wie sein Gedicht so recht ein zusammengestoppeltes Machwerk.
Fürchte nur nicht, dir klatschet gewiß die bavische Menge
Beifall, und zischet voll Hohn dem kritikgeächteten Dichter. —
So auch bellt wohl den Wand'rer aus Zufall irgend ein Hund an,
Gleich ist Leben im Dorf, aus allen Gehöften und Hütten
Springt auf den Armen das Heer der zähnefletschenden Rüden. —
Sollte jedoch, was immer ja möglich, der Name des Quintus
Trotzdem herrlich erblüh'n, so daß all' dein Tadel so unnütz
Als der Viper Gebiß am Stahl der gehärteten Feile,
Darfst du darob nicht zagen, versuche nur andere Tonart:
„Herzlich erfreuet es uns," so schreibe, „daß treulich Herr Quintus
Unserem Rathe gefolgt, denn wissen sollt ihr, o Leser,
Wir, wir gaben den Plan und Hauptgedanken des Buches,
Wir haben dieses verkürzt und jenes gefeilt und verbessert,
Wenn auch der Dichter aus Stolz es nicht einzugestehen für gut hält" u. s. w.

Sobald nun auf diese Weise der Name des jungen Strebers einen ziemlich bedeutenden Klang erworben, heißt es sich an Höheres wagen, besonders die Freundschaft und Gunst der Reichen und Mächtigen gewinnen. Freche Lügen, anmaßendes Schwadroniren, ein paar Duelle, oder, wenn das nicht verfängt, niedrige Schmeichelei und feiner Frohndienst werden vielleicht helfen. Reißen schließlich alle Stricke und ist an kein solches Emporkommen durch Begünstigung mehr zu denken, so wird das Blatt gewendet, der Fürstenknecht wird zum Agitator:

„Was die Hohen versagt, das gewährt nicht selten die Volksgunst,
Wende zu ihr dich d'rum, schenk' ihr dein Sehnen und Werben,
Bete, zum Staube gebeugt, des Pöbels hochheilige Macht an.
Singe, der Tag sei gekommen, an dem sich ändern von Grund aus
Müsse der Dinge Gestalt, und die letzte Spur des Betruges
Endlich schwinden, es seien ja gleich die Menschen geboren.
Gleich ja erschuf uns Natur, und gab ja zu gleicher Vertheilung
All' ihre Schätze uns hin, wozu drum länger noch dulden,
Daß in vergeblicher Arbeit die Hälfte der Menschen sich abmüht,
Während die and're an Nichts als Muße denkt und Gelage?
Traun, es sollte dazu der Eine den Acker bestellen,
Daß der And're im Schlaf mit Frucht die Scheunen sich fülle?
Soll denn in ärmlicher Hütte den eisigen Winter durchhungern,
Wer das prunkende Schloß dem Reichen im Sommer erbaut hat?
Auf! es werde das Volk sich bewußt und lerne doch endlich
Sich selbsteigen regieren; was zaudert es länger, zu brechen
Altverrostete Ketten, zu zeigen den Muth, der ihm inwohnt?" u. s. w.

Es kommt wirklich zur Revolution, zu den Straßenkämpfen. Sei vorsichtig, mahnt der Dichter, vorerst halte dich versteckt und beachte den Ausgang. Siegt die Ordnung, so hast du nichts zu fürchten, „non bene perspecto solvat te crimine judex"; behält aber das Volk die Überhand, so

verlasse dein Versteck, stelle dich an die Spitze der Wüthenden und suche so die Früchte zu ernten, die Andere in Schweiß und Blut gesäet haben. Sei nur nicht furchtsam; hast du einmal die Zügel der Herrschaft in deiner Hand, so trete streng und hart auf, denn das Volk, das eben noch murrte, als man es einfach geschoren hat, wird dir nicht allein seine Wolle, sondern auch seine Haut geben, wenn du ihm nur die rechten Worte zu bieten verstehst. Da aber das Glück nicht beständig ist, so sieh' dich bei Zeiten vor, bringe ein schönes Sümmchen bei Seite für die Tage der Noth; scheue dich nicht:

„Denn was könntest du wohl so Schmachvolles immer beginnen,
Das der Nutzen nicht heiligt, nicht ehrenvoll der Erfolg macht?"

Das sind so recht die Lehren des Tages, auch wendet sich der Jüngling mit Abscheu von einem Manne, der ihm so niedrige Gesinnung zugetraut hat. Aber es war ja auch nicht schlimm vom Dichter gemeint, er wollte ja gerade abschrecken und gibt daher in trefflichem Gegensatz einige Winke, wie Treue, Wahrheit und Willenskraft gepaart mit ständiger Arbeit wo nicht zum glänzenden Erfolge, so doch zum wahren Glücke führen. Es ist wohl ein Stück Selbstbiographie des Dichters, wenn er seinem jungen Freunde den Rath gibt, seine Muße durch Pflege der holden Sangeskunst zu veredeln und besonders der lateinischen Muse zugethan zu sein.

„Dulcibus indulgens Musis; princepsque Camenae
Sit studium Latiae, cujus tu munere laetus
Saltem aliqua possis inviso excedere saeclo."

Die ganze Satire „Ad juvenem" ist ein wirkliches Muster der Art, eine meisterhafte Sittenzeichnung, so fein und maßvoll in der Auffassung, so prägnant und schlagend im Ausdruck, daß sie auf den ersten Blick nicht nur den gewandten Schüler des alten Flaccus, sondern auch besonders den scharfblickenden Mann und talentvollen Dichter verrathen muß. Wir können unmöglich auf Alles aufmerksam machen; was aber jedem Leser, der inniger mit den classischen Mustern bekannt ist, bei Herrn Esseiva sofort auffallen muß, ist nicht so sehr die außerordentlich glückliche Nachahmung der Sprache, sondern der tiefere, vollständig antike Geisteston, der sich besonders in den knappen Sentenzen gefällt, die durch ihre malende Kürze und energische Wahrheit sofort dem Gedächtniß sich einprägen.

Im nächstfolgenden Jahre versuchte Herr Esseiva das Glück mit einem seiner schönsten Gedichte, „Gaudia domestica", das auch wirklich, nach seinem vortrefflichen Werthe gewürdigt, den Preis wiederum davontrug. In dieser Elegie nach altem Sinne des Wortes entwirft uns der Dichter in der herzvollsten Erzählung das Bild seines eigenen christlichen Daheim, ein Genrebild voll der zartesten und tiefsten Poesie, die eben darum auch ganz verkostet werden will und keinerlei Analyse zuläßt. Der Vater kehrt am Abend in den stillen Kreis der Seinen zurück, Mutter und Kinder begrüßen ihn, auf Aller Antlitz strahlt die Unschuld, lächelt das Glück, die Kinder setzen ihr eben unterbrochenes Spiel um den Vater fort, die Gattin plaudert ein Weilchen mit dem Manne, — das ist Alles so gewöhnlich, so alltäglich, daß es

nur durch die Art und Weise des Ausdrucks seinen eigenen vollen poetischen Werth erhält. Nur Eines sei erwähnt, um den Dichter zu zeichnen. Er hat es nämlich zur größten Überraschung des Lesers verstanden, in seine altrömische Dichtung das alte einfältige Lied einzuflechten, welches die Kinder beim Reigen zu singen pflegen, und wahrlich, diese Ammen- oder Volksdichtung „Marlborough s'en va-t-en guerre“ nimmt sich ganz heimisch in dem fremden Rahmen und dem fremden Gewande aus, sie wird ein kleines Meisterstück der Übersetzung, zugleich aber auch ein Kunstmesser der übrigen Dichtung. Ein Vers, welcher den christlichen Geist der Elegie genugsam zeichnet, sei noch angeführt. Im höchsten Vaterglück über den Anblick der blühenden Kinder ruft der Dichter nach dem Beispiel der Mutter Ludwigs des Heiligen:

„Sed melius propero mergantur funere, quam si
Degeneres olim fama sinistra premat,
Ah! mala ne castos laedant contagia mores,
Neve horum quemquam sit genuisse pudor.“

Das folgende, ebenfalls preisgekrönte Gedicht „Musa“ (1874) enthält freilich in Sachen der Dichtkunst manches treffliche Wort und verdient gewiß die vollste Anerkennung, hat aber eben wegen seines vorwiegend kunsttheoretischen Inhaltes für Viele weniger Interesse, als die nächstjährige prachtvolle Satire „Ad procum“ (1875).

Pomponius will heirathen. Bereits hat er sich umgesehen und der Dichter hat schon seit einiger Zeit bemerkt, wie der Freund mehr Sorgfalt als bisher auf Toilette und Haltung verwendet hat. Pomponius' Entschluß ist nicht zu verwerfen, aber, mahnt der Dichter, die Ehe ist gleich einer belagerten Stadt; die draußen anstürmenden Soldaten versprechen sich alle Ruhe, wenn sie nur erst auf der Burg wären; die armen geängstigten Bürger dagegen meinen, draußen vor den Mauern müsse doch ein recht schönes Leben sein. Damit Alles gut von Statten gehe, glaubt der Dichter folgende Rathschläge dem Freunde zur Beherzigung geben zu müssen. Die Wahl der Frau sei vor Allem in Betracht zu ziehen. Pomponius brauche nicht zu sorgen, daß er überhaupt eine finde, denn es sind ihrer Legion für ihn da; Einige würden gar gerne sein Gesicht heirathen, Andere seinen Namen, wieder Andere seine Goldtruhe — aber die Hauptsache bleibe dabei immer die richtige Wahl, und die erfordere genaue Umsicht.

„Denn nicht die Wangen allein versteh'n die Frauen zu schminken,
Emsiger noch vertuschen sie oft Rostflecken der Seele.“

Da ist z. B. Cäsonia, die mildeste, sanfteste Figur auf der Straße, aber kaum ist sie über die Schwelle ihres Hauses getreten, so zittern die Mägde und bis unter das Dach klingt dröhnend ihre zänkische, keifende Stimme. „Wenn du Lust am Streit hast, Pomponius, so laß dich nur von ihr heirathen.“ Zänkisch ist Lävinia gerade nicht, aber träge zum Umfallen und schal, wie verdorbenes Rosenwasser, das gerade Widerspiel von Phyllis, der hochgelehrten Philosophin, welche Astronomie studirt hat und ganz hübsche Gedichte drucken ließ. „Nähen

freilich kann sie nicht, haushalten auch nicht, aber vielleicht wird sie deine gelehrten Arbeiten corrigiren und dich ob deiner Dummheit verlachen." Schlimmer aber noch ist Petale — sie liest Romane! Dii meliora piis, uxoresque hostibus istas! Euphrosine ist eine Überjährige — bewahre dich Gott vor ihrer Zunge, Freund! Stiller und sanfter ist Catiena, aber sie meint, die Blässe des Angesichtes und die Schlankheit der Gestalt wären der Güter höchstes; wie die Pest flieht sie das plebejische Roth der Wangen und etwas Beleibtheit wäre ihr bitterer als der Tod. Sie muß in's Bad, Eisenwasser trinken und kommt nur wieder nach Hause, um rechtzeitig schwach zu werden. Sie ist zudem nervös, ein hartes Wort von dir, und sie windet sich vor deinen Augen in den erbarmungswürdigsten Krämpfen. Da ziehst du es vor, ihr den Willen zu thun, wenn es nur nicht so schwer wäre, ihren Willen zu kennen, — bevor du den deinigen ausgesprochen hast. — Aber dort geht Ägle über die Straße, auf ihrem Rücken trägt sie eine ganze Erbschaft zur Schau, sie ist eine Modedame; aber trete nicht in ihre Wohnung, du würdest eine Trödelbude finden, und um der Herrin die Hand zu bieten, bedürftest du der Handschuhe. — „Also," fährt der Dichter nach seinem Rundgang fort, „auf der Straße begegnet dir wenig Passendes, Pomponius, aber ich höre Musik, laß uns in den Ballsaal eintreten." Dort sind es nicht so sehr die tanzenden Mädchen, als die herumsitzenden Matronen, welche die Schärfe der Satire erfahren. Die geschminkte alte Kokette, welche

„Pro forma gaudet formae ostentare ruinas
Atque locos ubi Troja fuit,"

ist ein herrliches Charakterbild mit einem leisen Anflug von Humor, während die beiden folgenden Schilderungen sich zum kraftvollen Ernste des Tragischen erheben. Aber während der Dichter im höchsten Eifer vor dem Freunde dasteht und declamirt, erklärt ihm der erstaunte Pomponius, daß er all' des guten Rathes entbehren könne, da seine Wahl bereits getroffen sei, und zwar zu Gunsten einer Person, an der selbst der blasse Neid nichts auszusetzen finde, so mäßig sei sie, fleißig, sanft, schön, züchtig, gebildet . . . Hier unterbricht der Dichter den vollsten Redefluß Pomponius': „Schweig', es ist genug . . . wenn du aber nach der Heirath dieses Lob wiederholen solltest, so will ich's überall verkünden, daß der Phönix des Ostens gefunden sei."

So schlimm ist dem Dichter des Familienbildes „Gaudia domestica" der schalkhaft pessimistische Schlußvers nicht zu nehmen, und er hindert keineswegs, daß die Satire eine treffliche Schilderung der traurigen Wirklichkeit ist. Die einzelnen Frauenbilder sind so kurz und schlagend, so malerisch und anschaulich, daß sie wirklich als Muster von Charakterstudien aufgestellt werden dürfen.

Als im Jahre 1876 der Dichter sich noch einmal um den Preis bewarb, erlitt er seit langen Jahren die erste Niederlage. Da wir zufällig den „Bericht over den Wedstryd in latijnsche Poëzie" von diesem Jahre zur Hand haben, so möge er uns auch die Gründe sagen, warum dießmal Herr Esseiva weniger glücklich war. Zuerst gibt der Bericht ungefähr folgende Analyse:

„Manibus date lilia plenis" ist das mit Geschmack aus Virgil entlehnte

Motto eines „Lilia“ überschriebenen elegischen Gedichtes. Der Sänger hebt an mit dem Lob der Lilien des Feldes, gelangt aber bald zu den Lilien im Wappen der Bourbonen. Frankreich klagt über den napoleonischen Adler und wünscht Heinrich und die Lilien zurück. Aber die Wünsche des trauernden Landes werden dem fernen Königssohne nicht getreulich überbracht, ein Theil der Gesandten weiß die Botschaft halb zu verschweigen, halb zu verdrehen; sie melden, ihm sei das väterliche Scepter unter der Bedingung angeboten, „ut signis demas lilia picta tuis“. Auf diese Bedingung kann Heinrich nicht eingehen, er weigert sich, anzunehmen.

„Um den Scepter zu feilschen, mag wohl ansteh'n dem Tyrannen,
Ich aber bin lieber nichts, als euer König nicht ganz.
Sollt' ich des Throns darum auf ewig entbehren — das Recht doch
Werde ich schützen, das einst Gott und Geburt mir verlieh'n.“

Nach einem herrlichen Lob auf die Standhaftigkeit des Prinzen geht der Dichter zu einem andern Bourbonen, dem spanischen Don Carlos, über, dessen Tapferkeit er ebenso preist, als die Sanftmuth, und bei dessen Herannahen

„Spanien all' sein Leiden vergißt und die Tage der Trübsal
Und zum Tanze des Kriegs froh um den Rächer sich schaart“ [1].

Franz von Neapel ist der dritte Lilienträger, dem die Macht des Siegers Thron und Reich wohl rauben konnte, ihm aber Eines, und zwar das kostbarste Königskleinod, lassen mußte: die Liebe seines Volkes.

Mit dem Wunsche und der Hoffnung eines endlichen Sieges der Lilien beschließt der Dichter seine Elegie.

„Nach dem Gesagten,“ fährt der oben erwähnte Bericht fort, „bedarf es keines Beweises, daß wir hier das Werk eines ausgezeichneten Dichters vor uns haben. Schade, daß er nicht glücklicher war in der Wahl seines Stoffes und daß die Ausarbeitung darunter gelitten hat“ (?).

Also die Wahl des Stoffes war der Hauptgrund, weßhalb die „Lilia“ keine Gnade fanden. Wir wollen darum mit den holländischen Preisrichtern nicht streiten, aber wenigstens muß man außerhalb des akademischen Concurses dem Dichter die Freiheit seiner politischen Sympathien lassen und von seinem einmal gewählten Standpunkt die Arbeit beurtheilen. Dann aber muß jeder unbefangene Kritiker in der That sagen, daß die „Lilia“ das Werk eines „ausgezeichneten Dichters“ sind.

Hiermit schließen wir diese flüchtige Übersicht der bisherigen poetischen Erfolge des Herrn Esseiva. Seine Liebe zu der Muse Latiums ist vielleicht eben so groß und beständig, als seine poetische Begabung unzweifelhaft ist, und wir bedauern in seinem Interesse fast, daß er nicht zwei Jahrhunderte früher geboren wurde, um sich mit Balde, Sarbiewski und so manchen Andern in die Lorbeerkränze zu theilen, welche damals noch von dem ganzen

[1] Nach dem unglücklichen Ausgang des Kampfes hat der Dichter dieses Verspaar durch folgendes Distichon ersetzt:

„Surgentes etiam si oppresserit atra procella
Mox fato attollent candidiore caput.“

gebildeten Publikum den lateinischen Dichtern gereicht wurden. Heute fürchten wir fast, daß der Sänger nur mehr bei einigen wenigen Lesern ein verständiges, freundliches Entgegenkommen finden werde. Der Durchschnittsmaßstab unserer heutigen Bildung reicht nicht mehr zu der idealen Höhe unserer Väter, welche mit Genuß die classischen Vorbilder aller neuen Literaturen in den Originalsprachen zu lesen verstanden.

Fast schämen wir uns, einen Gedanken auszusprechen, der sich uns bei Lesung der besprochenen Gedichte unwiderstehlich aufdrängte. Einstmals — es ist selbst in Deutschland noch nicht so lange her — wurden die Schüler auf den Gymnasien dazu angehalten, als Schulaufgaben lateinische Verse zu machen. Neue Schulordnungen haben dieses altfränkische Gerümpel über Bord geworfen, um Zeit für nützlichere Dinge zu gewinnen. Wozu denn auch im 19. Jahrhundert, in dem classischen Zeitalter der einheimischen Literatur, noch lateinische Dichter bilden wollen? In deutscher Sprache und deutscher Poesie soll sich der Knabe üben, das wird ihm nützen, das ist ihm nothwendig; nach dem Examen wird sich höchstens noch ein römischer Priester um sein Brevierlatein und ein Arzt um sein medicinisches Jargon kümmern. So urtheilt das raschlebige, praktische Geschlecht der neuen Zeit, vergißt aber dabei die Hauptsache. Wozu werden denn überhaupt noch classische Studien betrieben, wenn nicht wegen der inneren Ausbildung des Geistes im vertrauten Umgang mit jenen ewig normbleibenden Mustern Athens und Roms? Nun aber glaubten die Alten mit Recht, daß keine Übung dem jungen Manne mehr behilflich sein könnte, in die Denkweise und Formvollendung der Classiker einzudringen, als eine gutgeleitete Nachahmung derselben in gebundener Rede. Der Vers war ihnen keineswegs Zweck, sondern nur Mittel, und zwar ein äußerst erfolgreiches Mittel, um den Knaben zum Nachdenken zu zwingen. In einem einzigen Hexameter eines Schülers liegt oft eine größere Summe von geistiger Gymnastik, als auf einer ganzen Seite deutschen Aufsatzes. Oft muß ein und derselbe Gedanke zehn, zwanzig Mal gewendet werden, ehe er sich in die poetische Form zwängen läßt. Aber auch welch' ein Vortheil selbst für die Muttersprache des Schülers, wenn dieser es gelernt hat, seine Gedanken klar, fließend und edel in den verschiedensten Wendungen auszudrücken! Darum sagen wir mit dem Dichter:

„Dulcibus indulge Musis; princepsque Camenae
Sit studium Latiae, cujus tu munere laetus
Saltem aliqua possis inviso excedere saeclo.“

W. K.

Ist die Arbeit einzige Quelle des Tauschwerthes? — Der Liberalismus vertritt Vater- und Mutterstelle am Socialismus; Mutterstelle, indem er durch seine Wirthschaftspolitik das Elend der Arbeiterbevölkerung herbeiführt; Vaterstelle, indem er durch seinen Kampf gegen das Christenthum die Ideen des Umsturzes in dieses Elend schleudert.

Indeß noch unmittelbarer, noch mehr auf dem Boden der Wirthschaftslehre selbst muß er sich als Vater von Irrthümern bekennen, welche das trei-

bende Element in der Arbeiter-Bewegung sind, nämlich von jener Ansicht über den Ursprung des Werthes, nach welcher aller Tauschwerth ausschließlich und allein aus der menschlichen Arbeit entspränge, einer Lehre, die von Marx weiter ausgesponnen und für die socialistische Propaganda verwerthet ward [1]. Heute können wir an einem unter vielen Fällen darthun, daß der Socialismus für diese Lehre ein gelehriger Schüler ist und sie willig als Hebel für seine Umsturzpläne verwendet.

Das socialistische Programm für den Arbeitercongreß zu Gent um Ostern 1877 beginnt also: „Der Socialismus erkennt principiell in der Arbeit die Quelle alles Reichthums und des Lebens; sie ist zugleich der mächtigste Hebel der Civilisation, der Wissenschaften und Künste. In der menschlichen Gesellschaft ist nur die allgemeine und wirthschaftliche Arbeit nützlich und fruchtbar; daraus folgt, daß der gemeinsame Ertrag nur denen gehören kann, welche moralisch oder materiell zu demselben mitgewirkt haben. Der Socialismus legt daher Allen die Pflicht der allgemeinen Arbeit auf; aber er verbürgt einem Jeden die Gleichheit seiner Rechte als Mensch. In der bestehenden Gesellschaft ist alle Macht dem Monopol der Kapitalien übertragen; die schönsten Früchte der Arbeit fallen dem Reichen zu, welcher doch selbst nicht producirt. Die Abhängigkeit der Arbeiterklasse, welche hieraus folgt, ist schuld an all' den Arten von Elend, Sklaverei und Unterdrückung." [2] Aufhebung des Privateigenthums und des Erbrechts und ähnliche Vorschläge sind dann, wie gewöhnlich, die Folgerungen, welche aus solchen Prämissen gezogen werden.

Arbeit soll also die einzige Quelle des Werthes sein. So haben die manchesterlichen Nationalökonomen die Socialisten gelehrt, allerdings so, daß sie nicht allen Werth unmittelbar aus der persönlichen Arbeit ableiten, sondern das Kapital neben der Arbeit als Werthquelle aufführen, aber doch so, daß sie im Kapital nichts als aufgespeicherte Arbeit erkennen und dem Grundbesitz, welchen sie zum Kapital rechnen, keinen andern Werth, als die hineingesteckte Arbeit, zuschreiben. Die Socialisten gehen nur einen Schritt weiter, und wollen auch die Kapitalrente verwerfen, wie der Liberalismus die Grundrente gestrichen hat. Doch zeigen wir den Gedankengang des Manchesterthums an einem ziemlich gemäßigten Vertreter desselben, dem schweizerischen Nationalökonomen Wirth, welcher bei jeder Gelegenheit gegen Ricardo und die sonstigen bedeutenden Autoritäten, die ihm gegenüberstehen, auf diese Lehre zurückkommt [3].

---

[1] Vgl diese Zeitschrift 1876, Bd. X. S. 439: Karl Marx und seine wissenschaftliche Begründung des modernen Socialismus.

[2] Bien public vom 25. Februar 1877.

[3] Wirth, Nationalökonomie, Bd. I. (4. Aufl.) S. 218 ff., 277, 293 ff., 303 ff., 318 ff.; Bd. II. (3. Aufl.) S. 264 ff., 552 u. s. w. — Wirth (Bd. I. S. 294) gesteht zu, daß „die meisten Nationalökonomen . . . den unentgeltlichen Naturkräften die Eigenschaft, an und für sich Werth zu schaffen, beigemessen und die Grundrente als den Ausfluß eines besonderen Factors der Gütererzeugung betrachtet haben". Selbst Adam Smith messe „neben der Arbeit den ‚unzerstörbaren Kräften des Bodens' die Eigenschaft bei, an und für sich Werth zu schaffen", obgleich derselbe in der Anwendung sich nicht consequent bleibe.

Der Grund und Boden in den Urwäldern hat, wie Wirth mit Recht annimmt, noch keinen Werth; Niemand wird auch nur das Geringste für denselben zahlen. Wenn die Regierung der Vereinigten Staaten dennoch den Morgen zu einem Dollar verkauft, so beginnt allerdings der Boden Werth zu besitzen; aber dieser Werth ist keine Grundrente, sondern nur der Lohn für jene Arbeit, welche die amerikanische Regierung durch ihren obrigkeitlichen Schutz für die Ansiedler verrichtet, und welche bewirkt, daß die Auswanderer eher derartiges Land mit einem Dollar bezahlen, als daß sie unentgeltlich ein entlegeneres Gebiet sich aneigneten. Aber geschieht es nicht auch, daß der Strom der Einwanderung sich der Gegend eines Ansiedlers zuwendet, und daß der Werth des von diesem in Besitz genommenen Grundstücks in einem Grade steigt, welcher zu der aufgewandten Arbeit in keinem Verhältniß steht? Hier scheint doch in der That der Grund und Boden als Werthquelle aufzutreten? Mit Nichten! Denn nach Wirth ist der neu entstandene Werth nur die Prämie für die vom Ansiedler übernommene Gefahr; während es ihm nämlich geglückt ist, den Ort seiner Ansiedlung günstig zu wählen, gibt es vielleicht zahlreiche andere Ansiedler, welche, weniger glücklich als er, ihre Arbeit und ihr Kapital auf ein minder günstiges Terrain verwandten und bedeutende Einbuße erlitten; der Erfolg jenes ersten Ansiedlers ist somit einem Lotterie-Gewinn zu vergleichen und nicht geeignet, die Grundrente als Werthquelle neben der Arbeit wissenschaftlich zu begründen. Noch mehr! Wenn man den gegenwärtigen Werth des Grundbesitzes in Europa zusammenstellt mit der Arbeit, welche bereits auf denselben verwandt ist, so ergibt sich (nach Wirth), daß der Werth dieser Arbeit den des Bodens bedeutend übersteigt, daß für eine Grundrente somit kein Raum erübrigt [1].

Diese Lehre soll nicht etwa in feindlicher Weise gegen den Grundbesitz sich richten; vielmehr betont Wirth als praktisches Ergebniß derselben, daß mit der Grundrente auch die Grundsteuer, als eine von der Einkommensteuer verschiedene, hinwegfallen müsse [2]; auch hütet er sich, mit Marx den weiteren Schritt zu thun, nämlich dem Kapital, dieser abgestorbenen, dieser aufgespeicherten Arbeit, die Kraft abzusprechen, zugleich mit der lebenden Arbeit Werth zu bilden; die Kapitalrente gilt ihm vielmehr neben der Arbeit als wertherzeugender Faktor.

Dennoch erachten wir seine Lehre — und es ist dieß zugleich die Lehre vieler Nationalökonomen — nicht bloß für den ersten Schritt zum Socialismus, sondern zugleich für wissenschaftlich unhaltbar. Durchgehen wir die einzelnen Momente!

Mit Wirth sind wir der Ansicht, daß eine doppelte Besteuerung des Grundbesitzes in der zweifachen Form der Grundsteuer und der Einkommensteuer ungerecht ist. Aber diese Wahrheit steht in keinem Zusammenhange mit der Frage, ob man die Grundrente als Quelle des Werthes gelten läßt oder nicht. Ob es aufgespeicherte Arbeit oder ein freies Geschenk der Natur ist, was mir Einkommen verschafft, kann bei der Steuer keinen Unterschied

---

[1] Wirth, Bd. II. S. 552.

[2] Wirth, Bd. I. S. 318, 323; Bd. II. S. 550, 584 ff.

machen, und es liegt kein Grund vor, die Gaben Gottes doppelt, die Früchte eigener Arbeit nur einfach zu versteuern. Wirth geht in seiner ganzen Steuer-Theorie von der falschen Voraussetzung aus, die Höhe der Steuer müsse sich nach der Leistungsfähigkeit richten, während sie in Wahrheit hauptsächlich nach den Vortheilen zu bemessen ist, welche der Steuerpflichtige aus der staatlichen Ordnung zieht. Mag man übrigens den einen oder den andern Maßstab zu Grunde legen, so kann die Besteuerung für denselben Kapitalwerth nicht höher oder niedriger ausfallen, je nach dem verschiedenen Ursprung dieses Werthes aus der Arbeit oder den Geschenken der Natur.

Als Stütze seiner Ansicht betrachtet sodann Wirth, daß der gegenwärtige Werth des europäischen Grundbesitzes den Werth der hineingesteckten Arbeit nicht bloß erschöpfe, sondern übersteige, daß somit für die Grundrente kein Platz bleibe[1]. Wir wollen die Wahrheit der Thatsache dahingestellt lassen und bemerken nur, daß dieselbe zu viel und eben deßhalb nichts beweist. Wenn die hineingesteckte Arbeit den vorhandenen Werth übersteigt, so ist das ein Beweis, daß dieselbe unwirthschaftlich hineingesteckt ist. Wie will jetzt Wirth den Nachweis liefern, daß diese Unwirthschaftlichkeit nicht einige Procent mehr beträgt, als er annimmt? daß also für die Grundrente kein Raum bleibt?

Indeß der Hauptgrund für die Ansicht, daß nur die Arbeit, sei es unmittelbar, sei es mittelbar, Werth erzeuge, liegt in jener zuerst genannten Erwägung, daß der Boden des Urwaldes keinen Werth besitze, und daß der Werth, welchen er später erhält, sich aus der hineingesteckten Arbeit erklären lasse, d. h. aus dem Aufwand für Reise, Herstellung von Communicationsmitteln, obrigkeitlichen Schutz, Prämie für die Gefahr etwaigen Mißlingens u. s. w. Wir halten diesen Grund für so wenig überzeugend, daß wir vielmehr behaupten: Die ursprünglichste Quelle des Werthes ist nicht in der menschlichen Arbeit, sondern in den Gaben des Schöpfers zu suchen. Betrachten wir die Sache concret! Das Menschengeschlecht hat einmal angefangen, zu sein. Gab es, als das erste Dutzend Menschen auf Erden lebte, einen Werth? Auf den ersten Blick möchte man es läugnen; denn weil der Grund und Boden in eben so unbegrenzter Fülle zu Gebote stand, wie Luft und Licht, so war er eben werthlos. Gab es also keinerlei Tauschwerth auf Erden in jenem ersten Moment, in welchem bereits Menschen existirten, aber noch nicht gearbeitet hatten? Allerdings gab es Tauschwerth, nämlich die Arbeitskraft dieser Menschen selbst, welche der Schöpfer ihnen gegeben hatte! Denn Arbeitskraft besitzt Werth so gut wie die Arbeit selbst; man kann sie vermiethen und in gewissem Sinne auch verkaufen. Da Jeder Herr seiner Arbeitskraft ist, da dieselbe außerdem nicht nach Belieben zu Gebote steht, wie der Grund und Boden in jenen ersten Zeiten, so kann man sich dieselbe nur vermittelst Entrichtung einer Gegenleistung dienstbar machen. Andererseits besteht die Arbeitskraft nothwendig früher als die Arbeit selbst, somit kann nicht menschliche Arbeit die Quelle sein, aus welcher der Werth der ersten Arbeitskraft hervorfließt; dieser Werth ist vielmehr eine Gabe, welche vom

---

[1] Wirth, a. a. O. Bd. II. S. 552.

Schöpfer unmittelbar gegeben ward. Im Laufe weiterer Entwicklung des Menschengeschlechtes tritt dieses Verhältniß allerdings weniger klar hervor, indem man versucht sein könnte, den ganzen Werth der Arbeitskraft aus den aufgewandten Kosten für Nahrung, Kleidung u. s. w. zu erklären. Doch eine Spur davon, daß sie theilweise unmittelbar auf Rechnung des Schöpfers kommt, zeigt sich auch später in der Verschiedenheit der geistigen und körperlichen Anlagen. Dieselben Unterhaltungs- und Erziehungskosten konnten vielleicht genügen, einen Violinisten auszubilden, der bei mittelmäßigem Talente durch Unterrichtgeben täglich seine 10 Mark verdient, und für einen Virtuosen, welcher an Einem Abende Tausende einnimmt. Wo liegt der Unterschied? Offenbar nicht in der Verschiedenheit der aufgewandten Arbeit; auch nicht vollständig in der Prämie für etwaige Gefahr fruchtloser Verwendungen; denn das Talent des Virtuosen war vielleicht so handgreiflich, daß nur Unverstand die Ausbildung desselben unterlassen hätte. Wo also? Vor Allem darin, daß der Eine von Natur mit größerem Talent, also mit größerem Tauschwerth ausgestattet war als der Andere. Also, so schließen wir jetzt, beging Wirth, ähnlich wie Marx, den logischen Fehler, aus Einem Falle, aus dem Falle des Grundbesitzes nämlich, in welchem aller Werth aus der Arbeit hervorgehen soll, sofort das allgemeine Princip abzuleiten: in allen Fällen sei der Werth (mittelbar oder unmittelbar) ein Resultat menschlicher Arbeit. Übrigens räumt Wirth an einer Stelle[1] dem Socialpolitiker Schäffle gegenüber in etwa die Berechtigung unserer Darlegung ein.

Indeß wir können noch weiter gehen; wir können, was wir von der verschiedenen Vertheilung der persönlichen Fähigkeiten bemerkten, einigermaßen wenigstens auch auf den Grundbesitz anwenden. Gesetzt, Gott schüfe plötzlich ein Dutzend Menschenpaare auf einer kleinen Insel; eine jede Familie ergreift Besitz von dem ihr zunächst liegenden Boden. Hat nun der Boden Werth? Vielleicht noch nicht, weil er gerade für die Bedürfnisse ausreicht und keine Nachfrage nach weiterem Grundbesitz auftritt. Aber jetzt erschafft Gott plötzlich zwölf weitere Familien; erhält jetzt der Boden einen Werth? Ja! Denn die Nachfrage erscheint; die neuen Ankömmlinge werden ihre Arbeitskraft gegen Grundbesitz oder gegen den Ertrag desselben vermiethen; Nachfrage und Angebot schaffen einen Preis und somit einen Werth des Grundbesitzes. Wiederum entsteht also Werth, welcher nicht das Ergebniß menschlicher Arbeit ist, sondern unmittelbar aus der Erschaffung einer größeren Zahl von Menschen und die hierdurch vermehrte Nachfrage nach Grundbesitz hervorgeht.

So ausgeprägt, wie hier, wird nun freilich in den wirklichen Verhältnissen das Vorhandensein einer berechtigten Grundrente nicht leicht auftreten; aber die principielle Möglichkeit derselben ist nachgewiesen, eine Möglichkeit, welche auch heutigen Tages zur Wirklichkeit werden kann. Wenn ein Schiff in einem Archipel der Südsee strandete und einige Familien sich auf eine unbewohnte Insel retteten; wenn später derselbe Vorgang sich wiederholte, so hätten wir ganz ähnliche Verhältnisse, wie in dem eben geschilderten Falle.

---

[1] Wirth, Bd. II. S. 314.

Solche Fälle zeigen, daß, ganz abgesehen von der aufgewandten Arbeit, der Werth des Grundbesitzes entstehe und steigen könne durch erhöhte Nachfrage, welche mit dem Wachsthum der Bevölkerung von selbst eintritt; sie zeigen, daß wir diesen erhöhten Werth keineswegs immer mit Wirth ausschließlich als Prämie für etwaige Gefahr auffassen dürfen; da vielmehr im Großen und Ganzen die Vermehrung des Menschengeschlechtes im Plane der Vorsehung liegt, so hat schon die göttliche Vorsehung den zuerst Geschaffenen oder zuerst Geborenen einen wirthschaftlichen Vorsprung vor Jenen eingeräumt, welche später den Kampfplatz von Handel und Wandel betreten. Will Wirth sich dadurch helfen, daß er den Begriff Arbeit sehr weit ausdehnt und z. B. die Occupation im Kriege oder auch die friedliche Besitzergreifung[1] dahin rechnet, so wären wir fast versucht, mit den Socialisten ihm entgegenzutreten und die Werth erzeugende Kraft des Kapitals in Abrede zu stellen, da die Zinsen nur die Arbeit des Kapitalisten darstellen, zur gegebenen Zeit seine Coupons zu schneiden.

So lange das Menschengeschlecht noch nicht von der ganzen Erde Besitz ergriffen hat, wird sich freilich noch beständig herrenloser Boden zeigen, um durch die Concurrenz seines Angebots den Werth des bereits in Angriff genommenen herabzudrücken. Aber der herrenlose Boden entlegener Länder kann nur insoweit auf den Werth des übrigen Grundbesitzes drücken, als die Unkosten der Communication es ihm erlauben; diesen Umstand beachtet Wirth nicht genügend, wenn er sich[2] darauf beruft, daß die Erde noch längst nicht ganz in Beschlag genommen sei. Der Boden stark bevölkerter Landstriche hat schon durch die bloße Volksmenge und die durch sie vermehrte Nachfrage, ganz abgesehen von der in denselben hineingesteckten Arbeit, einen höheren Werth, und diesen Werth dürfen wir Grundrente nennen, obgleich es praktisch nicht nöthig ist, ihn von dem Werthe zu trennen, welcher etwa der Arbeit seinen Ursprung verdankt. Sollte einst der Erdball so stark bevölkert sein, daß kein herrenloses Land sich mehr bietet, so müßte nothwendig der Werth des Grundbesitzes in noch stärkerer Progression steigen, da ihm nirgends mehr Concurrenz gemacht würde.

So steht es denn fest: es gibt Verschiedenheiten in der Vertheilung irdischen Besitzes und Werthes, welche nicht in der Arbeit des einzelnen Individuums, auch nicht in der Arbeit seiner Voreltern, sondern unmittelbar in der göttlichen Vorsehung ihren Grund haben. Wie die Rentabilität der Arbeit den Menschen zum Fleiße anspornen soll, so soll die unabhängig von der Arbeit bestehende Güterverschiedenheit ihn lehren, in Gott seinen höchsten Herrn zu erkennen, welcher seine Gaben vertheilt, wie es ihm beliebt; sie soll ihn lehren, jene Ordnung zu achten, welche der Schöpfer getroffen hat, um dem Armen zur Geduld und Demuth, dem Reichen zur Mildthätigkeit Anlaß zu bieten; sie soll namentlich den Reichen lehren, seinen Besitz nicht ausschließlich als die Frucht seiner Arbeit zu betrachten, sondern als ein von Gott verliehenes Kapital, von dessen Verwendung er einst Rechenschaft wird ablegen müssen.

L. v. Hammerstein S. J.

---

[1] Wirth, Bd. II. S. 265. [2] Wirth, Bd. II. S. 252.

Der gute Hirte

und

die Revolution.

Zur Jubelfeier

Seiner Heiligkeit Papst Pius' IX.

am 21. Mai und 3. Juni 1877.

Hosannah! Hoch! Gebenedeit,
Der da kommt im Namen des Herrn,
Ein Friedensfürst, zum Lieben geweiht,
Im Sturm ein Hoffnungsstern!

Wie der Brautring strahlt, den Gott ihm gab,
Der Mitra fürstliche Zierde!
Wie fest er trägt den Hirtenstab,
Wie treu des Kreuzes Bürde!

Von fünfzig Jahren ein Dornenkranz
Auf seiner Stirne lastet;
Doch im Auge glüht noch Jugendglanz,
Vom Segnen die Hand nicht rastet.

Und während Alles wankt und fällt,
Allherrscher mit Thronen und Reichen,
Des Herrn allmächtiger Arm ihn hält,
Der Welt zum mahnenden Zeichen.

Jauchzet, singt, ihr Pilgerschaaren
Ueber Berg und Ocean,
Was im großen, offenbaren
Machtwerk hat der Herr gethan!

Sagt's dem Meere: Stürme sausten,
Wo des Hirten Thron sich hebt;
Doch umsonst die Wogen brausten,
Sie versanken — Pius lebt!

Sagt's den Bergen: Schleichend Feuer
Hat Italiens Grund durchbebt;
Doch des Aufruhrs Ungeheuer
Sank zur Tiefe — Pius lebt!

Sagt's der Welt, wie ihre Söhne
Frühen Alters Fluch umschwebt;
Doch voll Jugendkraft und Schöne
Noch der greise Pius lebt!

Sagt's den Großen: Huld der Menge
Haben bettelnd sie erstrebt;
Kronen stürzen im Gedränge,
Pius widerstand — und lebt!

Wie! Stumm und dunkel
Unheimlich in die Festnacht
Ragt dein Riesenbau,
Päpstliche Engelsburg?

Was soll dieß Schweigen,
Grab Adrians?
Du sahst doch einst entsteigen
Der Katakomben Nacht
Die Lenker des Fischerkahns,
Wie wachsenden Morgens Pracht,
Hinan die Zinnen des Vaticans.
Auf Gott gestellt,
Über Trümmern einer Welt,
Sahst du doch gründen das neue Reich,
Dem keins an Dauer, an Größe gleich.
Hast Pius du, den ersten, nicht geschaut,
Der hoffnungsstark auf blutgetränktem Grunde
Als Märtyrer am Dome baut';
Den zweiten Pius nicht, so mild und traut,
Dem Weisheit strömte honiggleich vom Munde?
Hast zu dem Sieger du der Echinaden,
Mit der Geschütze Donnerklang,
Als betend er des Halbmonds Kraft bezwang,
Zum fünften Pius einst den Erdkreis nicht geladen?
Und als der siebente Pius, aus des Corsen Banden
Befreit, die heil'ge Weltstadt wiedersah, —
Und als der neunte Pius auferstanden, —
Wie bebten jauchzend deine Vesten da!
Und jetzt, — stumm und dunkel
Unheimlich in die Festnacht
Ragt dein Riesenbau,
Päpstliche Engelsburg

Doch wenn Sanct Angelo nicht spricht,
Wird das Weltmeer Lieder rauschen,
Wird der Golfstrom Botschaft tauschen,
Braust der Sturm sein Festgedicht!

Wenn Sanct Peter nicht erglüht
In dem Festglanz seiner Kerzen,
Flammend aus Millionen Herzen,
Jubel um den Erdball sprüht.

Mag mit seinem stummen Mund
Dann das Capitol auch trauern,
Freude rauscht aus Roma's Mauern
Durch das ganze Erdenrund!

Von allen Gestaden,
Aus Osten und Westen,
Aus Mittagsgluth und Nordens Graus,
Hat Liebe geladen
Die Völker zu Gästen
In's Vaterhaus.

Sie kommen, sie kommen
In endlosen Zügen,
Ein weiter, schwellender Riesenstrom;
Sie eilen, sie fliegen,
Die Treuen, die Frommen,
Zum heiligen Rom.

Es steiget ein Preisen
Von jubelnden Chören

In tausend Zungen himmelwärts,
Den Vater, den greisen,
Den Bischof zu ehren,
Aufjauchzet das Herz:

Hosannah! Hoch! Gebenedeit,
Der da kommt im Namen des Herrn,
Ein Friedensfürst, zum Lieben geweiht,
Im Sturm ein Hoffnungsstern!

Von fünfzig Jahren ein Dornenkranz
Auf seiner Stirne lastet;
Doch im Auge glüht noch Jugendglanz,
Vom Segnen die Hand nicht rastet. —

Im Spitale San Michele
Ging vor fünfzig langen Jahren,
Ging der Priester Don Giovanni
Bei den Armen aus und ein.

Und er stillte tausend Thränen,
Und er dämpfte tausend Klagen,
Und er goß in tausend Wunden
Lindernd Balsam, Öl und Wein.

Schaue nicht so bang und traurig
Aus den dunkeln Augen, Knabe.
Wohl sind todt dir Vater, Mutter,
Doch Giovanni nennt dich sein.

Armes Weib! Wohl sind verblichen
Dir der Unschuld Brautjuwelen;

Doch zu retten die Verirrte,
Denket Don Giovanni dein.

Was da weint und darbt und duldet,
Was verlassen, was verstoßen,
Alles liebet Don Giovanni,
Allen will er Alles sein. —

Und der große Hirt der Seelen
Ging mit seiner Lieb' zu Rathe,
Ob zur Hohenpriesterwürde
Wär' ein Herz so stark und rein.

Jubelnd fühlt er Don Giovanni's
Priesterherz wie Seines schlagen:
„Don Giovanni soll mein Hirte,
Soll mein Hohenpriester sein!“

Wie Frühlingssonne, wie Maienluft
Weht's in Spoleto's Hainen.
Dein Hirte naht — die Glocke ruft,
Nun laß vom Trauern und Weinen!

Eil' ihm entgegen, dem Auserwählten,
O deck' mit Blumen seinen Pfad,
Grüß' jauchzend deinen Anvermählten —
Mastai Ferretti, dein Hirte, naht!

Hosannah! Hoch! Gebenedeit,
Der da kommt im Namen des Herrn,
Ein Friedensfürst, zum Lieben geweiht,
Im Sturm ein Hoffnungsstern!

Dumpf brüllt der Sturm,
Rüttelnd an Thronen, —
Thurm sinkt auf Thurm —
Es fallen Scepter und Kronen.
Weh! Kennst du den Riesen?
Sein Fuß steht in ewiger Nacht,
Sein Arm umschlingt alle Lande,
Seine Hand zerreißt alle Bande,
Sein Haupt ragt in des Himmels Pracht.
 Aufruhr ist sein Name:
 Gott will er sein,
 Die Welt befrei'n
Von dem alten Gott, von dem ewigen Wort,
 Menschheit und All
 In krachendem Fall
Raffen mit sich in den Abgrund fort.
 Fühlst du es leis
 Dir weh'n entgegen,
 Wie Gottespreis,
 Wie Frühlingssegen?
Heil! Kennst du den Retter?
Sein Fuß auf ewigem Felsen ruht,
Sein Herz umschlingt alle Herzen,
Der Menschheit Freuden und Schmerzen,
Und um sein Haupt strahlt Himmelsgluth.
 Pius ist sein Name:
 Gott kor ihn aus
 Im Sturmgebraus,
Daß als mächtiger Held er die irrende Welt,
 Die Menschheit, das All
 Vom hilflosen Fall
Führe zurück zum Gotteszelt.

Die Mitra trägt er, um uns reich zu machen,
Den Ring, um uns're Seelen treu zu denken,
Den Stab, um uns zum ew'gen Ziel zu lenken,
Das Kreuz, um treu für uns am Kreuz zu wachen.

Das Gotteslicht schwebt traut vor seinem Nachen,
O lauscht den Worten, die zum Kelch sich senken:
Der Himmel thaut herab in Festgeschenken,
Und gottversöhnt seh' ich die Erde lachen.

O eßt vom Brod, o trinkt vom Gnadenstrome,
Reich soll er uns und immer reicher fließen,
Der ganzen Welt soll froh er sich erschließen:

Die Kathedrale wird zum Petersdome,
Die Mitra zur Tiare — tief bewegt
Der treue Hirt die ew'gen Schlüssel trägt.

Hosannah! Hoch! Gebenedeit,
Der da kommt im Namen des Herrn,
Ein Friedensfürst, zum Lieben geweiht,
Im Sturm ein Hoffnungsstern.

Sagt's den Bergen: Schleichend Feuer
Hat Italiens Grund durchbebt;
Doch des Aufruhrs Ungeheuer
Sank zur Tiefe — Pius lebt!

Der stolze Dämon Revolution
Kennt keine Rast.
Von blutgetränkten Barricaden
Steigt er als Herr von Volkes Gnaden

Mit der Krone Last
Auf den Königsthron,
Und seinem Drohen beugt sich
Der bange Erdkreis.

Nur Ein Haupt
Kennt kein Verneigen,
Und Eine Hand
Schlägt nicht ein zum finstern Bunde.
Sie kann nicht. —

„Was glänzt so stolz
In der Zeiten Mittag
Deine Tiara?
Wie herrisch droht und unversöhnlich
Dein starrer Machtspruch!
Kenne die Neuzeit,
Söhne dich aus mit deinem Jahrhundert,
Und heiß' willkommen,
Was unabweislich!“

‚Versöhnen? — Nein. Ich kann nicht!‘

„So singe deine Psalmen in des Morgens Stille,
Bring' deine Opfer am Altar;
Nur schweige ferner vom Gottesrechte
Und schleudre nie mehr
In den Rath der Fürsten,
In der Völker Treiben
Nichtigen Bannfluch!“

‚O, Schweigen? — Nein. Ich kann nicht!‘

„Hörst du die Kanonen dröhnen
Von Castelfidardo? — — —
Hörst du deine Treuen stöhnen
Bei Mentana? — —
Herr der Porta Pia,
Kannst du nun schweigen und dich versöhnen?“

‚Ich kann es nicht! Nein!‘

„Wohlan denn, es sei
Erfüllt dein Verhängniß,
Dein Rom ist unser, Italien frei,
Ein Palast dein Gefängniß —
Und Schweigen deine Pflicht!

‚Ich kann es nicht,
Nein! Nein! Nein!

‚Das Haupt, das Gott gekrönet,
Wird nie zum feilen Knecht,
Mit Trug und Raub versöhnet
Sich nie das ew'ge Recht.

‚Nicht Gold, nicht Fürstengnade
Hat Christi Reich erbaut,
Die heil'ge Bundeslade
Ward Kön'gen nicht vertraut.

‚Am Kreuz der Dreimalhehre
Sich seine Braut erkor,
Schmückt' sie mit Manneswehre,
Mit ew'gem Blüthenflor.

‚So lang die Kreuzesrose
Segnend umfängt die Welt,
So lang der Wandellose
Den Schwur der Treue hält;

‚So lang in Brodsgestalten
Er opfert sich auf's Neu',
Ist seiner Kirche Walten,
Die Braut, die heil'ge, frei!

‚Drum denke deines Heiles,
Kronräub'risches Geschlecht;
Der Grimm des ew'gen Pfeiles
Schirmt das zertret'ne Recht!'

Sagt's den Großen: Huld der Menge
Haben bettelnd sie erstrebt;
Kronen stürzen im Gedränge,
Pius widerstand — und lebt!

Wie ein Wurm gekrümmt auf deinem Felsen,
Einsam und gefesselt
Windest du dich in grimmen Qualen,
Nutzlos, verzweifelt,
Jahrhundert des Prometheus!
Vom Himmel selbst stahlst du den Blitz,
Hast gezügelt des Feuers Kraft,
Dem Wassertropfen hat dein Witz
Titanische Gewalt entrafft.
In der Sonne Geheimniß bist du gedrungen,

Hast gemessen des Lichtes Schnelle,
Getheilt die siebenfarb'ne Welle,
Luft, Feuer und Woge in's Joch dir gezwungen.
Kein Weg ist zu weit — du hast ihn durchflogen,
Kein Meer ist zu wild — es tragen dich seine stolzen Wogen.
So ward zur Heimath dir
Die See und das Land —
Und deines Herzens Lustrevier
Der Wolkendom allein umspannt.

Und doch bist du einsam und gefesselt,
Wie ein Wurm gekrümmt auf deinem Felsen,
Windest du dich ruhlos in grimmer Qual.
Denn wo ist die Liebe? wo die Eintracht?
Und wo der Friede?

Es hassen sich deine Menschen.
Das friedliche Metall der Berge
Schmiedete zum Todgeschoß
Deine falsche Kunst.
Wie göttlich deine Stirn' auch glänze,
Unbezähmbar, unaufhaltsam
Hackt
Des Hasses Geier
An deiner todesmüden Brust!

Was du ersonnen, was du erbaut,
Was du den Tiefen wirkender Natur
Hast abgelauscht und nachgethan,
Ich möcht's vollendet einmal schau'n!
Ein Volk von Brüdern, das nicht Zeit und Raum,
Nicht Kampf und Zwietracht scheidet —

Ein heil'ges Friedensreich,
Eine Familie,
Eine Menschheit — Eins in der Liebe,
Glaubensstark und hoffnungsselig! —

Ja, hoffnungslos bist du,
Armes Jahrhundert,
Und maßlos elend!

Sieh, wie sie wandern,
Eins nach dem andern,
Deine Kinder zum engen Grabeshaus,
In der Blüthe der Jahre
Sinkend zur Bahre.
Da ist der Rausch der Freiheit aus!

Düster zieht, so frech und scheu dazu,
Der Leichenzug die Straßen stumm entlang,
Den Gottverfluchten bringen sie zur Ruh'.
Kein Gebet erschallt, kein Liederklang.
Ohne Kreuz und Segen zur Gruft hinab,
In ein ungeweihtes, ruheloses Grab
Den Leib sie verscharren, und geh'n nach Haus,
Um Throne zu stürzen und Könige selbst zu werden!
Bis auch an sie
Der Ruf ergeht
In die düst're Gruft. —
Aber ihr Geschlecht will nicht sterben,
Und der Fluch, den erstarrend ihr Mund
In den Himmel schleudert,
Geht ungesühnet, opferheischend

Von Land zu Land,
Und die Welt erbebt
Vor seinem Schritt. — —
Doch Pius lebt!

Sagt's der Welt, wie ihre Söhne
Frühen Alters Fluch umschwebt;
Doch voll Jugendkraft und Schöne
Noch der greise Pius lebt.

Wie zum Dom einst von Spoleto,
Zu den Armen, Kranken, Kleinen,
Zieht zur Welt, der liebesarmen,
Heilend, segnend, Pius ein.

Hast den Glauben du verscherzet,
Wardst um Hoffnung du betrogen,
Bist zur Waise, Welt, geworden:
Pius will dein Vater sein!

Alle Völker, alle Fürsten,
Alle deine Leiden, Menschheit,
Deine Thränen, deine Schmerzen
Nennt der treue Pius sein.

Suchend geht er zwischen Dornen,
Auf der Schulter will er tragen
Die Verirrten, Abgetrennten,
Will ganz guter Hirte sein.

Kreuz vom Kreuz, hat er gelitten
Wie sein Heiland, und gestritten,

Und für dich, o Welt, gebetet
In des Ölbergs Angst und Pein:

Geist vom Vater und vom Sohne,
Flamme du auf uns herab,
Hauche Leben, Licht und Gnade
In der Menschheit ödes Grab.

„Löse du sie von den Banden,
Die ihr Stolz sich frevelnd schuf,
Weck' den Geist, den dir verwandten,
Mit dem ew'gen Liebesruf. —

„Die du im Apostelchore
Einst den Bräutigam erfleht,
Braut des Geistes, makellose,
Laß du walten dein Gebet. —

„Zieh' von deinen irren Pfaden,
Gottgeschaff'ner Menschengeist,
Heim zum Vaterhaus der Gnaden,
Wo du betend glaubst und weißt.

„Frieden wird dir, süßer Frieden,
Wenn du wieder hoffst und liebst,
Wenn du suchst, was dir beschieden,
Liebend deinem Gott dich gibst!"

Hosannah! Hoch! Gebenedeit,
Der da kommt im Namen des Herrn,

Ein Friedensfürst, zum Lieben geweiht,
Im Sturm ein Hoffnungsstern.

Es glättet, es ebnet die Wogenbahn
Sich sanft vor Pius' Fuß,
Es schallt so milde vom Vatican
Der ewige Friedensgruß.

Es schweigt der Völker wilder Streit
In dem heiligen Gotteszelt,
In sel'ger Liebesherrlichkeit
Umarmt ein Vater die Welt.

Joseph Velamin Rutski und der hl. Josaphat Kuncewicz,

die beiden Vorkämpfer der Union von Brest.

6. Der Sieg der Union.

Wir haben in unserem letzten Aufsatze die verzweifelte Lage der ruthenischen Union während des Sommers 1623 geschildert; von den Schismatikern auf das Heftigste angefeindet, von den Lateinern kaum oder gar nicht unterstützt, durch die Wirren im Basilianer-Orden erschüttert, von Rom selbst beinahe aufgegeben, schien sie trotz der verzweifelten Anstrengungen Rutski's und seiner Freunde der Auflösung nahe.

Das Alles änderte der Martertod des hl. Josaphat wie mit einem Zauberschlage. Als die Kunde davon Weißrußland, Lithauen und die polnischen Provinzen durcheilte, erschraken die Schismatiker ob der greulichen Blutthat, welche den Unwillen aller Bessergesinnten gegen sie erregen mußte. Smotrycki, der indirecte Urheber des Mordes, floh entsetzt zunächst nach der Ukraine und dann weiter nach dem Oriente. Viele bekehrten sich zur Union, so Johann Chodyga, ein Polocker Rathsherr, bisher einer der eifrigsten Gegner des hl. Josaphat. In Witebsk selbst war man, als nach der Raserei des Unglückstages die Nüchternheit eintrat, über das Geschehene außer sich, und der Rath, in dem nun die Furchtsamen wieder zu reden wagten, setzte eine Belohnung auf das Wiederfinden des geschändeten Leichnams. Durch ein wunderbares Licht geleitet, gelang es endlich, ihn aus einer Tiefe von etwa 13 m. emporzubringen, und dieselben Bürger von Witebsk, die soeben den Heiligen mit wahrhaft teuflischer Wuth durch die Gassen ihrer Stadt geschleift hatten, holten ihn nun weinend und betend ein, um ihn in die Kirche des hl. Michael zu übertragen. Aber Polock forderte den Leib seines heiligen Erzbischofs zurück; eine glänzende Deputation seiner Bürger erschien in Trauer gehüllt in Witebsk, und mit großem Gepränge wurde der heilige Leib, dessen übernatürliche und wunderbare Schönheit Augen-

zeugen nicht genug bewundern können, auf Barken die Dwina hinab nach Polock geleitet. Zahlreiche Wunder verherrlichten diese Reise des todten Erzbischofs; von allen Seiten strömten die Umwohner an die Ufer des Flusses, und die Union wurde eindringlicher von dem todten Oberhirten gepredigt, als es der lebende vermocht hatte.

Frühzeitig hatte die Nachricht von der Witebsker Blutthat auch den Kanzler Lithauens, Leo Sapieha, erreicht. Wie wir wissen, war dieser Staatsmann noch wenige Monate zuvor, bezüglich der Union, verschiedener Meinung mit dem hl. Josaphat. Er glaubte durch gefügiges Nachgeben der Unirten den Frieden erhalten zu können. Die Greuel der Schismatiker von Witebsk scheinen ihn gründlich bekehrt zu haben, wenn nicht schon früher der letzte Brief Josaphats ihn von seinem Irrthum überzeugt hatte. Jetzt schrieb er bereits unter dem 19. November an seinen Stellvertreter, beim Könige dringend um exemplarische Strafe der Rebellen zu bitten, die vielleicht im Bunde ständen mit Mohilew, Orscha, Kiew und den Kosaken des untern Dnjepr. Man solle daher, um durch Strenge zu schrecken, der Stadt Witebsk alle ihre Vorrechte entziehen und die Mörder mit dem wohlverdienten Tode bestrafen.

Der Metropolit Rutski war auf seinem Schlosse Ruta bei Nowogrodek, als ihm ein Diener des Märtyrers als Augenzeuge die Kunde von dem Martertode überbrachte. Erst überwältigte ihn der Schmerz ob des Verlustes seines theuersten und unersetzlichen Freundes, dann aber erhob sich seine Seele auf den Schwingen des Glaubens und er pries die ruthenische Kirche glücklich, daß sie eine so köstliche Frucht Gott darbringen durfte. Sein Brief, den er unter dem 31. December 1623 an Urban VIII. schrieb, welcher inzwischen den Stuhl des hl. Petrus bestiegen hatte, ist ein herrliches Zeugniß dieser seiner erhabenen Gesinnung. „Das erste Jahr des Pontificates Ew. Heiligkeit," so lesen wir in diesem Actenstücke, „ist durch den Martertod unseres großen ruthenischen Bischofs Josaphat Kuncewicz von Polock verherrlicht. Gewiß, Trauer erfüllt mich bei dem Gedanken, daß ich ihn nicht mehr habe, ihn, meine rechte Hand; aber andererseits erquickt mich die süßeste Freude, da er mir durch einen so glorreichen Tod entrückt ward. Ich hege die feste Hoffnung, daß er jetzt im Himmel noch mächtiger für uns wirken wird, als er es auf Erden konnte. Unser Märtyrer hat sein Leben für die Ehre Gottes, für die heilige Union und für das Ansehen des heiligen Stuhles hingegeben. Bringen Sie, heiliger Vater, das Opfer mit uns und flehen Sie, der Allmächtige möge durch seine Vermittlung Wachsthum dem

Werke verleihen, das wir mit unserem Schweiße und mit unserem Blute begießen! Was uns betrifft, so wird der Tod unserer Väter und unserer Brüder für uns nur ein Aufruf zu noch eifrigerer Arbeit sein."

So rasch als möglich versammelte der Metropolit seine Suffraganen um sich, um mit ihnen die gemeinschaftlichen Schritte zu berathen, welche das Ereigniß von Witebsk erheischte. Alle waren begeistert von dem Opfertode des hl. Josaphat: „Wir sind bereit, unser Blut und unser Leben für den katholischen Glauben zu opfern, wie es bereits Einer aus unserer Mitte that," schrieben sie unter dem 30. Januar 1624 an die Propaganda nach Rom. Nur etwas Billigkeit von Seiten Polens und den Schutz des heiligen Vaters bedurfte die unirte Kirche, um sich von den schweren Schlägen der letzten Jahre zu erholen. Der Eifer ihrer Kinder, ihre innere Lebenskraft war neu gestärkt durch den Martertod des hl. Josaphat. Rutski schickte den Diener des Heiligen, den Augenzeugen seines Todes, sofort an Sigismund III., damit der König aus seinem Munde die Ruchlosigkeit der Schismatiker höre, und ein Brief an den Vicekanzler von Lithauen, den dieser Bote überbrachte, forderte strenge Untersuchung und Strafe der Schuldigen. Der König wollte anfangs gar nicht glauben, daß seine Unterthanen eines solchen Verbrechens fähig gewesen; russische Freibeuter, meinte er, hätten die That vollbracht, und er wolle auf der Stelle Commissäre nach Witebsk schicken. Einige Räthe der Krone, die bisher mit den Schismatikern geliebäugelt hatten, gaben sich Mühe, die Untersuchung zu verzögern; gleich nach Neujahr sollte der Landtag sich wieder versammeln, und seine Wirren, hofften sie, würden die unangenehme Angelegenheit in Vergessenheit bringen. Aber die allgemeine Entrüstung des Volkes war zu groß: die Commission wurde ernannt und reiste an den Ort des Verbrechens. An ihrer Spitze stand Leo Sapieha; sie hatte die höchste Vollmacht, als letzte Instanz über Leben und Tod zu erkennen.

Am 15. Januar 1624 luden diese Richter den Metropoliten und die Diener des Heiligen einerseits, und die Bürgermeister, Schöffen, Räthe und Bürger von Witebsk andererseits vor ihre Schranken; am 18. begannen die Verhandlungen und schon am 23. wurde das Urtheil gesprochen. 19 der Schuldigsten wurden zum Tode verurtheilt, die Stadt selbst ging aller ihrer Rechte und Freiheiten verlustig, das Rathhaus mußte geschleift, alle Glocken, mit denen man gegen den Erzbischof Sturm geläutet hatte, mußten zu einem Sühnekreuz eingeschmolzen werden, und in Zukunft durfte außer der Kathedrale keine

Kirche ohne ausdrückliche Erlaubniß des Metropoliten ein Geläute haben. Noch wurden eine Anzahl Popen in contumaciam zum Tode verurtheilt, von denen fünf in die Hände der Gerechtigkeit fielen, so daß die Zahl der Hingerichteten 24 betrug. Gewiß, die Commissäre des Königs hatten strenges Gericht gehalten, aber man erinnere sich auch an die Größe des Frevels und vergesse nicht, daß damals allerwärts in Europa die Criminaljustiz nach Normen entschied, die unser verweichlichtes Jahrhundert nicht mehr anerkennen will. Übrigens starben Alle, mit einziger Ausnahme des Polocker Bürgermeisters Wasilewicz, im Frieden mit der Kirche, indem Alle vor ihrem Tode zur Union überzutreten wünschten. In Wilna allein machte man den Versuch, die Opfer der Gerechtigkeit als Blutzeugen der Orthodoxie zu verherrlichen, jedoch er scheiterte kläglich an der öffentlichen Entrüstung über den scheußlichen Mord des heiligen Erzbischofs. Der päpstliche Nuntius Lancelotti verlieh nur der allgemeinen Stimmung Ausdruck, wenn er damals nach Rom schrieb: „Dieses Verbrechen hat die Sache des Schismas mit Schmach bedeckt.“

Anastasius Sielawa, ein Schüler des Heiligen, folgte seinem Lehrer auf dem erzbischöflichen Sitze von Polock. Er hatte die Freude, einsammeln zu können, was sein väterlicher Führer unter Thränen gesäet hatte, Weißrußland war der Union wiedergewonnen.

Auch in Warschau trat unter den Ministern des Königs eine große Änderung zu Gunsten der Union ein. Leo Sapieha verwendete nunmehr sein ganzes Ansehen für dieselbe; es war, als wollte dieser Mann das Unrecht wieder gut machen, das er in den letzten Jahren dem hl. Josaphat zugefügt hatte. Der Landtag von 1624 wagte nichts gegen die Union; im Gegentheile empfing sie Sapieha, der soeben das scharfe Urtheil über die Mörder von Witebsk gefällt hatte, mit lautem Beifall als einen Vertheidiger des göttlichen Dienstes, einen Freund der wahren Religion und einen Feind des Schismas und der Häresie. Ohne einen Widerspruch zu finden, konnte ferner der König das Erzbisthum Smolensk dem unirten Archimandriten Leo Kreuza übergeben, und so war — eine neue und schöne Frucht des Martyriums — diese große Diöcese der Union eingegliedert.

Ebenso wagte man jetzt endlich energische Schritte gegen die rebellischen Horden der Ukraine, welche geradezu den Bestand Polens in Frage stellten. Unter Anrufung des Märtyrers von Witebsk besiegte der Hetman der Krone Koniecpolski im folgenden Jahre (1625) ein

Saparogenheer von 30,000 Mann in zwei Schlachten mit weit geringeren Kräften, erschlug fast den dritten Theil ihrer Schaaren und zwang sie zur Unterwerfung unter die Krone. Die Gefangennahme des Pseudometropoliten Borecki und seiner schismatischen Wladiken würde das Übel mit der Wurzel ausgerottet haben, da der Kosakenführer Konaszewicz bereits todt war, und Niemand mehr an die Ausführung seines Planes von einem unabhängigen Kosakenreiche dachte, aber wiederum verstand man es nicht, den Sieg auszunützen.

So hatte der Martertod des hl. Josaphat die feindselige Stimmung der polnischen Staatsmänner der Union gegenüber in eine fast freundliche verwandelt, den Hauptsieg aber sollte er ihr in Rom erkämpfen. Daselbst hatte am 22. Januar 1624 in der Congregation der Propaganda der Cardinal Bandini, der Protector der Ruthenen, die große Denkschrift des Metropoliten vorgelegt, und ihre Vorschläge warm empfohlen. Der Eindruck war ein günstiger; Breven an die lateinischen Bischöfe und Instructionen an den polnischen Nuntius sollten erlassen werden; allein was den Kernpunkt der ganzen Angelegenheit betraf und was Rutski so entschieden verlangt hatte, das Verbot des Übertrittes zum lateinischen Ritus konnte noch nicht erwirkt werden. Eine solche Verfügung hielt man der Union gegenüber, von deren Lebenskraft man noch nicht völlig überzeugt war, für verfrüht.

Da kam die Nachricht von dem Martyrium des hl. Josaphat nach Rom. Am 7. Februar versammelte Urban VIII. die Congregation der Propaganda um seinen Thron und theilte ihr das blutige Ereigniß mit. Jetzt wurde die wichtige Frage, deren Lösung man eben noch nicht gewagt hatte, auf ein Neues berathen und entschieden. Mit Beistimmung der Cardinäle erklärte der Papst: „Kein unirter Ruthene, gleichviel ob Laie oder Kleriker, und namentlich kein Basilianermönch dürfe fortan aus was immer für einem Grunde, und wäre er auch noch so dringend, ohne specielle Erlaubniß des apostolischen Stuhles zum lateinischen Ritus übergehen“; den ruthenischen Bischöfen wurde verboten, den Übertritt zu dulden, und den lateinischen, einen Ruthenen in ihre Heerde aufzunehmen. Damit nicht zufrieden, schrieb Urban VIII. schon unter dem 10. Februar an den Polenkönig in einer Weise, die seinen Entschluß, Alles für die ruthenische Union einzusetzen, unzweifelhaft machen mußte. „Erhebe Dich,“ ruft er Sigismund III. zu, „erhebe Dich, o König, schon so berühmt durch Deine Türkensiege und durch den Haß, den alle Gottlosen Dir geschworen, ergreife Deine Waffen und Deinen

Schild, und wenn das öffentliche Wohl es fordert, so merze mit Feuer und Schwert das umsichfressende Schisma aus! Möge die ruthenische Union, dieses vom heiligen Geiste durch die Päpste bestätigte, von so vielen Ränken und Gewaltthaten bekämpfte Werk, mit der Hilfe Deines Armes ihr Haupt dankend zum Himmel erheben, damit sie fühle, daß Gott in den nordischen Ländern einen mächtigen König zum Schutze seiner heiligen Sache erweckt habe." Dann nennt der Papst drei Mittel, die der Polenkönig vor Allem zum Schutze der Union ergreifen soll: die Auflösung der Bruderschaften, die Vertreibung der eingedrungenen schismatischen Bischöfe und die Züchtigung der Kosaken. Daß der letzte Wunsch des Papstes vollzogen wurde, haben wir bereits gehört; leider widersetzte sich der polnische Adel der Ausführung der beiden ersteren, weit wichtigeren Maßregeln. Zum Schlusse stellt endlich Urban VIII. ganz entschieden die Bitte um größere Achtung und kräftigeren Schutz der unirten Bischöfe. „Wir beschwören Ew. Majestät, die Sache der Union mit all' dem Eifer und all' der Macht, die Ihnen zu Gebote steht, in die Hand zu nehmen. Sie können ohne Schwierigkeit damit beginnen, Ihre königliche Huld den unirten Bischöfen zuzuwenden, denselben den Zutritt zum Hofe und zum Landtage zu erleichtern und darüber zu wachen, daß die bischöfliche Würde in den Ruthenen gerade so geehrt werde, wie in einem Lateiner."

Deßgleichen erhielt der apostolische Nuntius Lancelotti die Weisung, mit allem Nachdruck wie auf die Ausrottung des Schismas, so auf die Erhaltung des griechischen Ritus zu dringen. Cardinal Ludovisi selber, der noch vor kaum einem Jahre an den Nuntius die Frage gerichtet hatte, ob es nicht rathsamer sei, die unirte Kirche in der lateinischen aufgehen zu lassen, übersandte die neuen Weisungen mit dem Bemerken: „Wenn jemals die Griechen der päpstlichen Huld sicher waren, so können sie jetzt geradezu Alles erhalten. Seine Heiligkeit war lange ihr Cardinal-Protector, ist vollkommen von ihrer Lage unterrichtet und hat den einzigen Wunsch, das Werk der Union zu vollenden."

Auch der Wunsch des Metropoliten, unbeschuhte Karmeliten zur Ausbildung der reformirten Basilianer zu gewinnen, ging durch Verwendung des heiligen Vaters und der Propaganda in Erfüllung, und zugleich nahm Urban VIII. das schon unter Gregor XV. geplante Werk eines Seminariums in den ruthenischen Provinzen, in dem ein dem Cölibate ergebener Weltklerus gebildet werden sollte, von Neuem auf und übergab die Ausarbeitung eines bezüglichen Entwurfes dem Nuntius

Lancelotti. Endlich gewährte der Papst bereits am 30. April 1624, also schon ein halbes Jahr nach der Katastrophe von Witebsk, daß der Heiligsprechungsproceß des großen ruthenischen Märtyrers zugleich mit der Untersuchung über den wenige Monate vor Josaphat durch die reformirten Graubündner gemarterten Fidelis von Sigmaringen eröffnet werde.

So viele Huld hatte die ruthenische unirte Kirche noch niemals von Rom erfahren, und dankbar schrieb sie diesen Sieg an entscheidender Stelle der mächtigen Fürbitte ihres Märtyrers zu. Übrigens setzte Rutski alle Kraft ein, um jetzt, die günstigen Verhältnisse benützend, das Werk der Union dauernd zu begründen. Seine von Sorgen, Arbeit und Krankheit untergrabenen Kräfte mahnten ihn, durch die Wahl eines tüchtigen Coadjutors mit dem Rechte der Nachfolge für die Zukunft vorzubauen. Nachdem ein vorzeitiger Tod den hoffnungsvollen Hadrian Podbereski, den er hiezu ausersehen, hinweggerafft hatte, bestimmte Rutski mit Bewilligung des apostolischen Stuhles den Archimandriten des Wilnaer Klosters, Raphael Kosak, für die Last und Bürde der Metropolitenwürde. Dann vervielfältigte er seine Mühen, um das lange ersehnte Priesterseminar zu erhalten. Schon im October 1623 hatte er in dieser Sache, die ihm so sehr am Herzen lag, an den Rector des griechischen Collegs, den P. Andreas Eudemius S. J., geschrieben: „Möge doch Ew. Paternität uns bei Errichtung des von der Propaganda in Aussicht gestellten Seminars freundlichst behilflich sein! Man könnte ja eine Colonie Ihres Collegs uns zusenden, damit das Studium des Griechischen recht aufblühe. Was wissen wir? Vielleicht soll die griechische Nation, einst so hochberühmt, ja die ruhmreichste aller Nationen, die das Glaubenslicht einem großen Theile des Abendlandes und des Nordens überbrachte, dasselbe Licht von weniger berühmten Völkern zurückerhalten, die sie vormals als Barbaren verachtete." So schrieb Rutski schon vor dem glücklichen Umschwung, den das Martyrium des hl. Josaphat hervorbrachte; jetzt aber stiegen seine Hoffnungen noch höher. Die Moldau, die Walachei und das große Reich von Moskau, dessen Thron Prinz Ladislaus zu erobern gedachte, wünschte er mit Hilfe der in diesem griechisch-slavischen College gebildeten Apostel der Einheit der Kirche zuzuführen.

Im September 1626 versammelte der Metropolit zu Kobryn seine Suffraganen zu einer Synode um sich. Es erschienen die Hirten von Polock, Wladimir, Luck, Smolensk, Pinsk und Premysl. Die erste An-

gelegenheit war die Eröffnung und Fundirung des Seminars. Die Aufforderung des Cardinals Bandini an den polnisch-lateinischen Klerus um pecuniäre Hilfe hatte nur wenig erzielt; so mußte die ruthenische Geistlichkeit trotz ihrer viel beschränkteren Mittel die nöthigen Summen selber aufbringen. Es ist erfreulich und zeigt den Eifer der ruthenischen Oberhirten in vortheilhaftem Lichte, mit welcher Bereitwilligkeit diese Opfer gebracht wurden. Allen voran zeichnete Rutski eine Gabe von 10,000 Gulden; die übrigen Bischöfe gaben 2000 oder 1000 oder auch nur 500 Gulden, wie es jedem seine beschränkten Mittel erlaubten. Die Basilianer-Congregation versprach den achten Theil des Einkommens aller ihrer Klöster, gab das Haus von Minsk mit allen seinen liegenden Gütern für das Seminar und verpflichtete sich überdieß, Lehrer zu stellen, welche Unterricht im Latein ertheilen und Theologie in ruthenischer Sprache vortragen könnten. Ganz besonders freute den Papst die Gründung dieses Seminars und er steuerte aus seiner Kasse 1000 Dukaten bei, indem er an den Metropoliten und seine sechs Suffraganen, „die sieben Leuchter der unirten Kirche", wie er sie nannte, unter dem 22. August 1626 schrieb, „er wolle mit ihnen diesen festen Thurm zum Schutze des ihren Sorgen anvertrauten Weinberges bauen, diese Citadelle, an deren Mauern der Sturmlauf des bösen Feindes zerschellen solle, welcher im Norden seinen Thron der Bosheit zu errichten suche".

Auch sonst faßte die Synode von Kobryn heilsame Beschlüsse. Diöcesan-Archive sollten errichtet werden, um der Verschleuderung wichtiger Documente vorzubeugen. Eine Reihe von Bestimmungen hatte es auf die Ausmerzung der Simonie, dieses in der orientalischen Kirche leider so verbreiteten Übels, abgesehen und hohe Strafen wurden für die Schuldigen bestimmt. Um ein einheitlicheres Wirken in der ganzen ruthenischen Kirchenprovinz zu erzielen, sollten die Suffragane ihrem Metropoliten, und dieser dem apostolischen Stuhle einen jährlichen Bericht über den Zustand ihrer Heerden einsenden. Endlich ordneten mehrere Beschlüsse das Verhältniß von Welt- und Ordensklerus, damit beide in Liebe und Eintracht an dem gemeinsamen Werke arbeiten könnten. Die Acten der Synode wurden nach Rom geschickt und nach wiederholter Prüfung von Urban VIII. den 6. December 1629 bestätigt.

Damals war die Kirche von Chelm durch den Tod des eifrigen Bischofes Theodor Mileszkiewicz erledigt, der nur ein Jahr lang dem Bischofe Athanasius Pakosta im Hirtenamte gefolgt war. Rutski überließ die Leitung der lithauischen Kirche, die damals kaum Schwierig-

keiten bot und über einen zahlreichen und eifrigen Klerus verfügte, seinem Coadjutor Raphael Kosak, mit der Weisung, den ganzen Überschuß seines Metropolitan-Einkommens dem Seminare zuzuwenden, und übernahm dafür die Administration der armen Chelmer Diöcese in der einzigen Absicht, so für die Gewinnung des immer noch unionsfeindlichen Südens mit größerem Nachdrucke wirken zu können, indem er einem Feldherrn gleich sein Hauptquartier dem bereits geschlagenen Feinde näher legte. Zu Anfang 1627 treffen wir ihn auf der Visitation der beiden Wolhynischen Sprengel von Luck und Wladimir, und hier gelang es ihm, den Haupterben des alten Ostrogski, den mächtigen Fürsten Zaslawski, der zwar dem lateinischen Ritus anhing, aber bisher bei der Ausübung seiner zahlreichen Patronatsrechte den ersten besten Popen, ohne zu fragen, ob unirt oder schismatisch, ernannt hatte, zu einer der vornehmsten Stützen der Union in Wolhynien zu machen, indem er ihm das Versprechen abnahm, fortan nur unirte Priester in seinen Patronatskirchen anzustellen.

So hatte der Martertod des hl. Josaphat in Wahrheit der unirten Kirche nicht nur billige Behandlung Seitens der Staatsgewalt und den huldreichsten Schutz des apostolischen Stuhles gewonnen, sondern sie auch nach Innen auf das Erfreulichste neu gekräftigt. Nicht wenig trugen hiezu die vielen Wunder bei, welche Gott durch den Märtyrer von Witebsk wirkte. Namentlich waren es zahlreiche und wichtige Bekehrungen zur Union, die man seiner Fürbitte zuschrieb; unter ihnen nimmt die erste Stelle der Rücktritt Smotrycky's ein, des thätigsten Feindes der ruthenischen Union, der einen so beklagenswerthen Einfluß auf die Ermordung Josaphats gehabt hatte. Es wurde ihm vergolten, wie einst Stephanus Saulus vergalt. Wir werden vielleicht später Gelegenheit finden, diese interessante Episode unsern Lesern ausführlicher zu erzählen.

Die letzten Regierungsjahre Sigismund' III. waren überhaupt für die unirte Kirche eine Zeit der Ruhe und inneren Kräftigung, in der sie sich auf den Sturm vorbereitete, welchen sie voraussichtlich nach dem Ableben dieses guten Königs zu bestehen haben sollte. Im Süden war es nie gelungen, des Schismas Herr zu werden; es hatte sogar unter dem rührigen und klugen Peter Mohyla, dem Archimandriten des Höhlenklosters, auf's Neue sein Haupt erhoben. Der schismatische Mönch gründete nämlich ein Seminar, dem er den tönenden Namen „Helikon und Parnassus" gab, und in das der Adel der Ukraine seine Kinder

sandte. Auch als im Jahre 1631 der Pseudometropolit Job Borecki starb, gelang es den Unirten nicht, die Wahl eines Nachfolgers zu hintertreiben, und dieselbe fiel auf den alten fanatischen Isaak Kopinski, der bisher unter dem Schutz der Kosaken in einem burgähnlichen Kloster jenseits des Dnjepr gehaust hatte. So standen die Schismatiker in der Ukraine einiger und stärker da, denn zuvor, und warteten nur auf die günstige Gelegenheit, um den offenen Kampf mit den Unirten wieder zu beginnen.

Sigismund' III. lange gefürchteter Tod traf endlich ein und bot ihnen die gewünschte Veranlassung. Bereits durch den Hingang seiner Gattin Konstanze von Österreich (10. Juli 1631) tief erschüttert, berief der greise König zu Anfang 1632 noch einen außerordentlichen Landtag nach Warschau, und unterzog sich den vielen und ermüdenden Arbeiten, die ein solcher nothwendig mit sich brachte. Kurz vor Ostern kam derselbe zum Abschluß; schon krank ließ Sigismund sich auf das Fest in die Kirche tragen, und erbaute nochmals, an der Spitze des Hofes der gottesdienstlichen Feier beiwohnend, sein Volk, das in ihm bis zum letzten Athemzuge einen katholischen König sehen konnte. Dann starb er fromm und gottergeben den 10. April in einem Alter von 66 Jahren, nachdem er 45 Jahre lang in bedrängter Zeit die Krone Polens getragen hatte.

Dieser König, unter dessen Auspicien der Abschluß der Union verhandelt und vollzogen wurde, der stets, so viel es in seiner, durch den polnischen Adel beschränkten Macht stand, ihr Schirm- und Schutzherr war, hat wie kaum ein Anderer, und wohl eben wegen seiner ausgesprochenen katholischen Stellung, den Tadel der Geschichte und den Widerspruch seines Volkes sich zugezogen. Doch war er ein Fürst, der jedem christlichen Throne zur Zierde gereicht hätte. Aber sein bedächtiges, fast langsames Wesen, seine Schweigsamkeit, der Mangel an kriegerischem Gepränge und glänzendem Redefluß, ließen ihn einer Nation wie der polnischen, die Alles, was sie thut, mit Glanz und Enthusiasmus gethan wissen will, apathisch erscheinen. Seine unbedingte Ergebenheit für die katholische Kirche endlich, in der er immer bereit war, eher sein Leben und seine Krone zu opfern, als die Rechte der von Gott gestifteten Religion preiszugeben, zog ihm den Spottnamen „Jesuitenkönig“ zu, und doch hatte er vollkommen Recht, daß einzig eine wahrhaft katholische Politik im Stande sein werde, die bereits gährenden Elemente im polnischen Reiche zusammenzukitten. Je mehr seine Nachfolger von

seiner Politik abwichen und durch Ausdehnung der Toleranz der Häresie und dem Schisma gegenüber die religiöse Einheit des Reiches zerstörten, desto eifriger arbeiteten sie auch dem traurigen Ende entgegen, das die edle polnische Nation sich selber bereitete.

Schön stellt das Warschauer Denkmal diesen katholischen König dar. Auf einer Siegessäule stehend, hält er in der einen Hand das Schwert, während die andere das Kreuz in die Lüfte hebt, die Inschrift aber lautet: „Berühmt auf Erden durch seine Siege wie im Himmel durch seine Tugend, erntete Sigismund III. ein doppeltes Maß des Ruhmes ein. Das Schwert wie das Kreuz führte er mit ebenso starker als frommer Hand. Gekämpft hat er mit dem Schwerte, gesiegt durch das Kreuz."

7. Die pacta conventa von 1632 und Rutski's letzte Kämpfe.

Sigismund' III. Tod brachte neue Stürme über das Werk der Union; gleich bei der Wahl seines Nachfolgers kamen sie zum Ausbruche.

Auf den 22. Juni 1632 hatte der Erzbischof-Primas von Gnesen den außerordentlichen Landtag nach Warschau berufen, welcher die Generalversammlung des Adels zur Königswahl festsetzen und Maßregeln zur Wahrung des Friedens treffen sollte. Sofort machten sich die Parteien im Lande schlagfertig, und schon bei Eröffnung dieses Landtages zeigten die Dissidenten ihre Macht dadurch, daß es ihnen gelang, den eifrigen calvinischen Fürsten Christoph Radziwill, den Bruder des vom Rokosz von 1607 bekannten Johann Radziwill, zum Marschall der Versammlung zu erheben. Dieser Fürst, ausgezeichnet durch Beredsamkeit und staatsmännischen Schliff, war während der Regierung Sigismund' III. im Landtage der ständige Führer der Opposition gewesen und hatte sich so die Gewogenheit aller Unzufriedenen im Reiche erworben, und die Zahl dieser stieg in Polen allezeit hoch. Sobald die Protestanten einen der Ihrigen als Marschall wußten, hoben sie ihr Haupt hoch und beschlossen in den pacta conventa, der von dem künftigen Könige zu beschwörenden Wahlcapitulation, ihre Forderungen zu steigern. In der That verlangten sie nicht nur freie Religionsübung im ganzen Reiche, sondern auch Theilung der Magistratur in allen Städten zwischen ihnen und den Katholiken, und drohten im Falle der Weigerung, Gustav Adolph herbeizurufen, der siegreich mit seinem Heere

in Schlesien stand. Eine solche Sprache empörte die Katholiken, und die Dissidenten mußten sich mit einer Erneuerung der in dem Interregnum nach Sigismund August bewilligten Artikel zufriedengeben.

Die Schismatiker unterließen natürlich nicht, mit den Dissidenten gemeinschaftliche Sache zu machen, und zudem standen wiederum die Lateiner der Union feindselig gegenüber. Schon am Tage nach der Eröffnung des die Wahl vorbereitenden Landtages schrieb der apostolische Nuntius Visconti an den Papst: „Alles ist hier voll Abneigung gegen die Unirten und ihre Fortschritte," und dann bittet er Urban VIII., er möge diese verlassene Sache durch ein Breve dem Erzbischofe von Gnesen empfehlen, „sonst sehe ich die heilige Union in großer Gefahr".

Der greise Metropolit Rutski war mit seinen Suffraganen von Luck, Chelm und Pinsk herbeigeeilt und hatte sich alsbald dem Throncandidaten Prinzen Ladislaus, der den Titel „König von Schweden" führte, vorgestellt. Alle, der Throncandidat, der Primas, die übrigen lateinischen Bischöfe und selbst die ruthenisch-unirten Edelleute, empfingen ihn mit der Aufforderung, er müsse, um des Friedens willen und um das Vaterland aus dem ewigen Hader zu retten, den Schismatikern, die laut und drohend die Aufhebung der Brester Union forderten, Concessionen machen. Umsonst erwiederte Rutski, ohne Einwilligung des Papstes dürfe er seine Rechte nicht abtreten; die Schismatiker weigerten sich, diese Instanz anzuerkennen, und die Lateiner selbst sagten, die Sache müsse sofort geregelt werden, man könne keine vier Monate auf Antwort von Rom warten, die am Ende verneinend ausfallen würde, weil der Papst für die Noth Polens vielleicht kein Verständniß habe. Zudem fürchtete der Metropolit, die ruthenische Union mit dem voraussichtlichen Thronerben, der das Patronatsrecht über alle Bischofssitze besaß, durch starres Festhalten an seinem Rechte bleibend zu verfeinden; Ladislaus gab sich nämlich als Vermittler zwischen den Schismatikern und Unirten alle Mühe, um Rutski zur Nachgiebigkeit zu bringen. So glaubte der Letztere, das kleinere Übel wählen zu müssen; er wollte Anfangs die von den Schismatikern besetzten Sitze von Kiew, Braclaw und Podolien opfern und ließ sich sogar noch weitere Zugeständnisse abdrängen. Aber die Schismatiker stellten immer frechere Forderungen, welche Rutski entschieden verweigern mußte. So erhielten die stipulirten Artikel nur die Unterschrift des Prinzen Ladislaus, und als die Boten dieselben den Provinzialversammlungen vorlegten, wurden sie in Wolhynien von dem schismatischen Adel selber verworfen, der sich das Wort gab, so lange

die Wahl eines Königs zu hintertreiben, bis derselbe ihren Forderungen vollkommen gerecht würde. Ein Saparogenaufstand in der Ukraine sollte im entscheidenden Augenblicke, so rechnete man, die Sprengung der Union erzwingen.

Am 27. September eröffnete der Primas von Polen mit einer feierlichen Pontificalmesse vom heiligen Geiste in der Collegiatskirche des hl. Johannes in Warschau die Wahlversammlung. Dann ritt er an der Spitze der Wähler, gefolgt von den Bischöfen des Reiches und der zahllosen Ritterschaft, die unter den Bannern der einzelnen Palatinate dahinzogen, und begrüßt von dem nicht enden wollenden Jubel des Volkes, hinaus nach dem Dorfe Wola, wo auf einer großen Ebene seit den Tagen Sigismund Augusts über die Krone und das Loos Polens durch den Wahlkampf des gesammten Adels entschieden wurde. Der Anblick dieser Ritter in kostbaren pelzverbrämten Gewändern und blitzenden Waffen, dieser im Winde flatternden Fahnen, der Geistlichkeit, die den ganzen Zug führte, war freilich das passendste Vorspiel für die Wahl eines christlichen Königs. Aber ach, in der Wirklichkeit war es nur zu oft die glänzende Eröffnung eines Streites, in dem sich zahllose Sonderinteressen bekämpften und dem öffentlichen Wohle jene Todeswunden schlugen, an denen Polen verblutete.

Mitten auf dem Felde stand auf leichten Säulen das Zelt des Primas; da versammelte sich der Senat und von da aus wurden die pacta conventa mit der Ritterschaft berathen. Punkt für Punkt mußten sie derselben zur Annahme vorgelegt werden. Nach drei Wochen hatte man sich noch in keinem einzigen geeinigt; man wählte endlich eine Commission, und als diese nach zehntägiger Berathung einen Vorschlag einbrachte, stieg der Hader über alle Maßen; 15,000 Katholiken waren im Begriffe, gegen 4—5000 Dissidenten den Degen zu ziehen. Aber ihr Führer, Fürst Christoph Radziwill, hielt fest; er wußte wohl, daß die Bischöfe den Kampf verhindern und der Adel endlich, des Widerstandes überdrüssig, in vielen Punkten nachgeben würde. Nach sechs Wochen unendlichen Haders brachte endlich ein moskowitischer Einfall in Lithauen die pacta conventa und die Wahl zum Abschlusse.

Was hatten Rutski und seine Unirten in diesem Kampfe aller Parteien zu erwarten? Natürlich kam ihre Sache zur Verhandlung; der Pseudometropolit Mohyla war mit einer Wolke schismatischer Popen von Kiew herbeigeeilt; Geld und Freunde und die Hilfe der Dissidenten standen ihm zu Gebote, während Rutski außer dem apostolischen Nun-

tius keine Stütze hatte. Ladislaus selbst dachte nur daran, die angestammte Krone von Schweden und das Reich von Moskau mit Polen zu vereinigen, und hiezu brauchte er den Frieden im Lande und die Saparogen zu seinen geplanten Kriegszügen. Beides hoffte er durch allgemeine Toleranz zu erringen. Ladislaus wollte vollständige Gleichberechtigung der Unirten und der Schismatiker. Rutski weigerte sich entschieden; aber weder der Metropolit, noch der apostolische Nuntius Visconti vermochten den Willen des Kroncandidaten zu ändern; am 1. November unterschrieb und besiegelte er die Artikel, welche folgende traurige Bestimmungen enthielten:

1. Die Schismatiker haben volle Cultusfreiheit, Besitzrecht, das Recht auf die Errichtung von Schulen, Druckereien u. s. w. im ganzen Reiche.

2. Sie bleiben im Besitze der Kirchen und Bruderschaften, die sie inne haben, und erhalten das Recht, neue zu errichten.

3. Die von Theophanes geschaffene schismatische Hierarchie wird officiell anerkannt. Der König wird gleich nach seiner Krönung einen schismatischen Metropoliten von Kiew ernennen, dem alle Güter des unirten Metropoliten in und um Kiew gehören sollen, so doch, daß Rutski zeitlebens den Nießbrauch und Titel behält.

4. Der unirte Bischof von Luck ist abgesetzt; all' sein Einkommen erhält der zu ernennende schismatische Wladike.

5. Der unirte Bischof von Premysl ist abgesetzt; doch behält er lebenslänglichen Nießbrauch, muß aber seinem schismatischen Nachfolger die Einkünfte von drei Klöstern überlassen, wozu der Staat noch 2000 Gulden jährlich beilegt.

6. Der factische Besitz des Bisthums von Lemberg, das die Schismatiker inne hatten, wird als rechtlicher anerkannt.

7. Der Erzsprengel von Polock wird getheilt. Mscislaw, Orscha und Mohilew bilden das neue schismatische Bisthum von Mscislaw, die Güter bleiben den Unirten; der schismatische Wladike erhält einen Staatsgehalt von 2000 fl.

8. Zu Wilna sind drei Kirchen, zu Polock eine den Schismatikern zu übergeben.

9. Die Klöster im ganzen Reiche sind nach Verhältniß der Bevölkerung durch königliche Commissäre zu vertheilen.

10. Jeder Schismatiker hat das Recht, der Union beizutreten, und jeder Unirte, schismatisch zu werden.

Schließlich macht das traurige Document politischer wie religiöser Kurzsichtigkeit beiden Parteien gegenseitige Friedfertigkeit, Liebe und Versöhnlichkeit zur Pflicht. Die schismatischen Bisthümer, welche Ladislaus im Süden und Osten schuf, nennt Dom Guépin mit Recht eben so viele Grenzfestungen, zu denen der Czar und der Großtürke die Schlüssel hatte. Es versteht sich von selbst, daß Rutski erklärte, weder er noch sein Klerus würden sich jemals fügen. Aber man ließ ihn protestiren und fertigte die Stipulation aus. Es blieb nun dem unirten Metropoliten nichts Anderes übrig, als seinen Protest feierlich und schriftlich mit einer Berufung an den apostolischen Stuhl dem Prinzen einzureichen. Das Actenstück wurde entgegengenommen und einregistrirt; auch der Primas, seine Suffraganen und einige katholische Senatoren und Boten vereinigten ihren Protest mit dem der Unirten.

Endlich kam die Wahl zu Stande. Am 13. November leistete Prinz Kasimir im Namen seines Bruders den Schwur auf die pacta conventa und sofort rief der Primas Ladislaus IV. zum Könige aus. Am folgenden Morgen erschien der Gewählte zum ersten Male in der Mitte seiner Unterthanen, dann ging der Krönungszug nach Warschau, wo Ladislaus aus der Hand des Primas die Krone empfing. Groß war der Jubel des Volkes, nur die Unirten konnten die allgemeine Freude nicht theilen; mit ihnen vereint hatten im Ganzen 54 Senatoren und Boten den pacta conventa die Unterschrift verweigert. Es folgten nun die üblichen Krönungsfeierlichkeiten in Warschau und Krakau, die sich bis in den Februar des folgenden Jahres hinein erstreckten. Inzwischen hatte Ladislaus zweimal an Urban VIII. in Sachen der Union geschrieben. Aber wie es der apostolische Nuntius gesagt hatte, blieb der Papst unerschütterlich; eine Congregation von Cardinälen, Theologen und Canonisten erklärte die bezüglichen Bestimmungen der pacta conventa als null und nichtig, göttlichem und menschlichem Rechte zuwider. Der Papst selbst theilte diesen Entscheid dem Könige mit; Visconti, der Erzbischof von Gnesen, der Großkanzler erhielten ebenfalls schriftliche Mittheilung mit der Weisung, den Vollzug der Beschlüsse zu hintertreiben; an Rutski aber und dessen Suffragane erließ der Papst den Befehl, nicht nur zu protestiren, sondern sich auch der Ausführung mit aller Kraft zu widersetzen. Sigismund III. würde sich in kindlichem Gehorsame dem Urtheile des heiligen Vaters gefügt haben; aber Ladislaus hatte von seinem Vater leider nicht die Hochherzigkeit geerbt, das Recht und Wohl der katholischen Kirche zur ersten Richtschnur seines

Handelns zu machen. In der Hoffnung, eine günstigere Entscheidung von den Theologen seines Reiches zu erhalten, berief er die Professoren der Universität von Krakau und hervorragende Gelehrte aus fast allen Orden zu einer Versammlung, der die Frage vorgelegt wurde, ob er trotz der römischen Entscheidung die pacta conventa ausführen dürfe. Wirklich fanden sich einige Theologen, die im Hinblicke auf die Gunst des Hofes die gewollte Antwort, natürlich mit vielen nichtssagenden Klauseln verbrämt, abgaben; aber der Prior der unbeschuhten Karmeliten, P. Hieronymus vom hl. Hyacinth, trat energisch gegen diese Hoftheologen auf, und die Jesuiten P. Nikolaus Lancicius, damals Provincial von Lithauen, und P. Bembo widerlegten eingehend ihre Sophismen. Sie bewirkten, daß die Theologenversammlung die römische Entscheidung aufrecht hielt. Trotzdem erklärte sich Ladislaus durch die verklausulirte Meinung der Hoftheologen für beruhigt, bewilligte volle Cultusfreiheit, bestätigte Peter Mohyla als schismatischen Metropoliten von Kiew und gab ihm Alexander Puzyna für Luck und Joseph Bobrykowicz für Mscislaw zu Suffraganen. Bei der Vorlegung dieses Decretes auf dem folgenden Landtage protestirten der Primas, die lateinischen Bischöfe, die Palatine von Krakau, Lublin und Mscislaw, sowie der Kanzler Lithauens, Fürst Albert Radziwill; aber Ladislaus setzte sich darüber hinweg und begnügte sich, einen Gesandten zu seiner Vertheidigung nach Rom zu senden.

Inzwischen ließ sich der schismatische Metropolit zu Lemberg von dem Metropoliten der Walachei weihen. Dann eilte er, das vom Patriarchen von Konstantinopel bestätigte königliche Diplom seiner Ernennung in der Tasche, nach Kiew, um den alten Kopinski zu vertreiben. Mohyla zog mit Kanonen vor das Nikolauskloster, zwang seinen Gegner, halbnackt zu fliehen, vertrieb ihn selbst aus dem Asyle des Höhlenklosters und nöthigte ihn, bei Rutski Zuflucht zu nehmen, der den alten Widersacher freundlich aufnahm. An demselben Tage wurden den Unirten die Kathedrale und sonst alle liegenden Güter in und um Kiew genommen. Die Saporogen bewährten ihren alten Fanatismus; allerwärts auf ihrem Zuge gegen Rußland verübten sie die größten Greuel an den Unirten, so namentlich in Bobruysk, wo später (1655) der selige Andreas Bobola S. J. den Martertod erleiden sollte.

Auch in Weißrußland wurden die Bestimmungen der pacta conventa durchgeführt. Wenn es traurig war, daß gerade der Erzsprengel des hl. Josaphat mit den Schismatikern getheilt werden sollte, so war

es andererseits doch auch erfreulich, in der festen Haltung des Klerus wie des Volkes die dauerhafte Begründung der unirten Kirche zu bewundern. Unter 600 unirten Priestern fanden sich nur zwei Apostaten, wovon der Eine alsbald eines plötzlichen Todes starb. Auch der neue schismatische Bischof von Mscislaw endete rasch; auf dem Todbette soll der Unglückliche nach einem unirten Beichtvater geschrieen haben; aber seine schismatische Umgebung sagte, er rede irre, und gab ihm Gift. Ein Schüler Peter Mohyla's, Sylvester Kossow, übernahm die Leitung des neuen Sprengels. Auch in Luck, Smolensk und Premysl bemächtigten sich die Schismatiker des Hirtenamtes; Rutski wußte gegen die offene Gewalt nichts zu thun, als unter Thränen zu protestiren.

Der Gesandte des Polenkönigs konnte inzwischen in Rom nicht die verlangte Zustimmung des Papstes erlangen; Rutski's Coadjutor, Raphael Korsak, war dort und vertheidigte die Union. Übrigens hätte es bei der Entschiedenheit Urban' VIII. dieser Vertheidigung nicht bedurft. Am 30. März 1634 wurden von Rom die pacta conventa abermals und in letzter Instanz verurtheilt. Nun kam die Sache im nächsten polnischen Landtage zur Sprache und wiederum wollte Ladislaus durch eine Commission eine Vereinbarung erzielen. Allein da der apostolische Stuhl jede fernere Nachgiebigkeit verboten hatte, weigerten sich die Unirten, ihre Rechte den Händen von Commissären anzuvertrauen. Es kam zu keiner Verständigung. Rutski machte die größte Anstrengung, um den König von dem Unrechte, das er zu thun im Begriffe war, abzuhalten; er eilte zum Schatzmeister und flehte um eine Privataudienz beim Könige; sie wurde ihm zwar zugesagt, allein die Zeit des Carnevals fiel dazwischen und der greise Metropolit wurde nicht auf das Schloß beschieden. Dann verkündigte man Anfangs März das gefürchtete Decret. Der Erzbischof von Gnesen protestirte auch dießmal in seinem, seiner Suffraganen und der Unirten Namen; dasselbe that der Kanzler von Lithauen, Fürst Albert Radziwill, und viele andere Senatoren, Beamte und Boten, und am 30. März kam Franz de Torres, der apostolische Protonotar und Generalauditor des Nuntius Visconti, auf das Schloß von Warschau, um im Namen Urban' VIII. feierlichst Verwahrung gegen alle Übergriffe in die Rechte der Union einzulegen.

Rutski's Standhaftigkeit in diesem Kampfe ist über jedes Lob erhaben; der Nuntius Visconti hat ihm in einem Briefe an den Cardinal Barberini, den Neffen Urban' VIII., ein Denkmal gesetzt, dem wir folgende Zeilen entnehmen wollen: „Die Klugheit und der Eifer des

Metropoliten Joseph Velamin Rutski sind Ew. Eminenz schon bekannt, aber bei dieser so wichtigen Veranlassung strahlten diese Tugenden in einem Glanze, der sie in Aller Augen mit unsterblichem Ruhme krönt. Im Geiste eines Elias arbeitete er nicht nur, um die Feinde zurückzuwerfen, sondern auch um den Glauben der Seinen, die vielleicht nicht Alle im Angesichte der Gewalt denselben Muth besaßen, in seiner Kraft zu erhalten. Keine schwächere Tugend hätte genügt, um einem solchen Sturme Stand zu halten; aber auch keine geringere Verfolgung, um eine solche Tugend in ihrem vollen Glanze erscheinen zu lassen. Vom Greisenalter gebeugt und durch schwere Krankheiten gebrochen, ist er doch nicht ein einzigesmal dem Kampfe ausgewichen; nein, vielmehr eilte er zur Vertheidigung der Sache Gottes immer nach dem bedrohtesten Punkte, und seine Tapferkeit lieferte den Beweis, wie groß das Vertrauen eines Gerechten ist. Zu meiner großen Erbauung war ich der Zeuge seiner Standhaftigkeit und zu meinem größten Troste konnte ich mein Bemühen mit dem seinigen vereinen."

Bei der Ausführung der pacta conventa durch die königlichen Commissäre während des Sommers von 1635 leistete der greise Metropolit Schritt für Schritt den entschiedensten Widerstand und wußte seinen Muth und seine Energie auch den Suffraganen und dem ganzen Klerus mitzutheilen. Nur der offenen Gewalt wollte man weichen, und diese Entschiedenheit rettete den Unirten manche Kirche. So zu Wilna, wo an der Spitze der Commission Fürst Christoph Radziwill mit einer Schaar Bewaffneter die Auslieferung der drei stipulirten Kirchen erzwingen wollte, aber unverrichteter Sache abziehen mußte, weil der Metropolit, mit den gottesdienstlichen Gewändern bekleidet, von seinen Priestern umgeben, die Thüren besetzt hielt und erklärte, nur über seinen Leib sollten sich die Schismatiker den Weg zum Heiligthum bahnen. In Minsk, Grodno und Slonim wiederholten sich ähnliche Auftritte, und in ganz Lithauen behielten so die Unirten die meisten Kirchen. Auch sonst noch gelang es dem heldenmüthigen Widerstande Rutski's und seiner Suffraganen, die traurigen Artikel Ladislaus' IV. in manchen Punkten zu paralysiren, aber der Haupterfolg der pacta conventa konnte nicht vereitelt werden. Nach der Union von Brest hatte König Sigismund III. den unirten Ruthenen allein staatliche Berechtigung zugesprochen: jetzt bestanden neben den Unirten auch die Schismatiker officiell anerkannt zu Recht und die ruthenische Nation war bleibend in zwei feindliche Heerlager getrennt. Die Unirten bildeten zwar die über-

wiegende Mehrheit und nahmen im Laufe der Jahre immer mehr an Zahl und Eifer zu, aber in Mohilew und Kiew hatten sich die Schismatiker bleibend festgesetzt.

Diese letzten Kämpfe hatten Rutski's Kraft vollends erschöpft, zugleich zehrten Krankheiten an seinem Lebensmarke. Umsonst baten ihn seine Schüler, sich mehr zu schonen und wenigstens die harten Bußwerke zu mildern, mit denen er sich selbst peinigte. „Ist das eure Liebe zu eurem Vater?“ pflegte dann der heiligmäßige Mann zu sagen. „Ihr wünscht ihm die Zeit seiner schmerzenreichen Pilgerfahrt zu verlängern. So lange es Gott gefällt, will ich gerne zum Wohle der Kirche hienieden weilen, aber an meiner gewöhnlichen Lebensweise werde ich nichts ändern. Du, Herr, mein Gott, weißt ja, daß ich nicht in dieser Welt bleiben will; nein, nein: ich will nicht hienieden bleiben!“ Als er nach den Kämpfen von 1635 fühlte, daß seine Tage gezählt seien, zog er sich während sechs Monaten in eine vollständige Abgeschiedenheit zurück, um sich in Stillschweigen und Gebet nur mit dem Heile seiner Seele zu befassen und sich zum Hintritte vor den ewigen Richter würdig vorzubereiten. Dann versammelte er (1636) im Dreifaltigkeitskloster zu Wilna noch einmal zu einem Generalkapitel die Congregation der reformirten Basilianer um sich, einem alten Feldherrn gleich, der eine letzte Heerschau über die Truppen halten will, welche er während dreißig Jahren führte. Die Congregation zählte jetzt bei dreißig Niederlassungen; die Zahl der Mitglieder wird nicht genannt. Neben vielem Tröstlichen glaubte aber Rutski eine Abnahme des ersten Eifers und namentlich die Lockerung des Gehorsames wahrzunehmen, und er trat mit dem Feuer eines Elias mit Bitten und Beschwörungen, aber auch mit strengen Strafen gegen dieses Übel auf, das so leicht traurige Folgen für die ganze unirte Kirche hätte haben können. Denn die Basilianer-Congregation bildete den Kern und die Hauptstütze der ganzen Union.

Nach Abschluß des Generalkapitels eilte Rutski, nochmals die einzelnen Sprengel seiner Kirchenprovinz zu besuchen. So treffen wir ihn mitten im Winter zu Anfang 1637 in Wolhynien. Da endlich fühlte er den Tod nahen und er begab sich in das Kloster von Derman, um dort seine Auflösung zu erwarten. Am 27. Januar schrieb er sein Testament, das ein bleibendes Denkmal seiner Liebe und seines Eifers für die Union ist. Nachdem er seinen Glauben und seinen Gehorsam für den heiligen Vater und den König von Polen feierlich betheuert, bittet er Ladislaus IV. nochmals in den rührendsten Worten, er möge

sich der Union annehmen. Dann wendet er sich an seine Suffraganen und seinen Klerus, sie alle zur brüderlichen Liebe und zum treuen Festhalten an Rom ermahnend, und schließt endlich mit den Worten: „Meinen hochwürdigsten Nachfolger ermahne ich im Herrn und bitte ihn um der Liebe Gottes willen, daß er für das Wachsthum und das geistige und weltliche Wohl meiner Erzdiöcese und meiner ganzen Metropolitanprovinz Sorge trage, denn er wird Gott darüber Rechenschaft ablegen müssen.“ Wenige Tage nach der Ausfertigung seines letzten Willens gab der edle und eifrige Metropolit ruhig und fromm im Herrn seinen Geist auf, den 5. Februar 1637.

Groß war die Trauer, die sein Tod über die Grenzen Lithauens hinaus verbreitete, so weit die Union ihre Kinder zählte. Und mit Recht; War es ja Rutski gewesen, der mit seinem heiligen Freunde Josaphat die Union durch die Wiedergeburt des Basilianerordens fest begründet und dann in ermüdenden Kämpfen mit seltenem Starkmuth ausgebreitet und vertheidigt hatte. Dieser sein Starkmuth erwarb ihm die ungetheilte Bewunderung des apostolischen Stuhles, so zwar, daß Urban VIII. ihn wiederholt in seinen Breven „den Atlas der Union“, „die Säule der Kirche“, „den Athanasius der Ruthenen“ nannte.

Die Treue des ruthenisch-unirten Klerus in den Stürmen, welche die Wahl Ladislaus' IV. heraufbeschwor, war das Werk dieser beiden Vorkämpfer der Brester Union; ihnen hat man es zu verdanken, daß sie Bestand hatte bis herab auf unsere Tage.

Als Rutski und der hl. Josaphat sich in das Dreifaltigkeitskloster zu Wilna zurückzogen, war die Lage der Union anscheinend ohne alle Zukunft. Der edle Pociey kämpfte für sie, aber sie hatte keinen zuverlässigen Klerus und nur wenige treue Hirten. Jetzt beim Tode Rutski's zählte man die unirten Mönche und Priester nach Hunderten und ein treues, wahrhaft katholisches Volk hatte sich gebildet, die Väter jener Bekenner, die auch heute noch sich lieber nach Sibirien schleppen lassen, als der Union entsagen.

Jos. Spillmann S. J.

Die Teleologie in der mittelalterlichen Naturphilosophie.

(Schluß.)

10. Eine kurze Kritik des naturwissenschaftlichen Monismus wird uns die Haltbarkeit der mittelalterlichen Naturauffassung in einem neuen Lichte zeigen und dadurch bestätigen, daß nur in den Grundgedanken dieser Auffassung die philosophische Naturbetrachtung die Lösung ihrer großen Probleme findet; sie wird uns die wahre Teleologie, also den Punkt bieten, auf den sich eine solide Beweisführung für das Dasein Gottes stützen läßt.

Vor einem halben Jahrhundert waren es die deutschen Begriffsphantastiker, deren Weisheit im monistischen Gedanken, in der „einheitlichen“ Weltanschauung gipfelte; gegenwärtig ist die Avantgarde der deutschen Naturphantastiker bei diesem nämlichen Gedanken wieder angelangt. Während der atomistische Mechanismus das Sein eines jeden Dinges zerreißt, zerbröckelt, in bloße Quantität und Gestoßenwerden auflöst, erblicken die Monisten in allen Dingen nichts als Erscheinungen Eines Urgrundes der Entwicklung, also Eines Universal-Atoms, nichts als Empfindung, Wille, Intelligenz.

Gegen den bezeichneten monistischen Gedanken ist — von mehr oder minder erheblichen Nebensächlichkeiten abgesehen — eine doppelte Anklage zu erheben: erstens trägt derselbe in die Natur eine Einheit hinein, gegen welche jegliche Erfahrung den entschiedensten Protest erhebt; und zweitens legt derselbe den Dingen Vollkommenheiten bei, welche deren Natur, insofern wir sie kennen, schnurstracks widerstreben.

11. Beginnen wir mit der Einheit. So lange die heutigen Physiker und Chemiker, bei ihrem Fach verbleibend, das Zustandekommen, das „Wie“ der Naturphänomene zu erklären und zu berechnen suchen, stellen sie sich ein jedes Ding als eine sehr große Menge sehr kleiner geschiedener Wesen vor, die in dem als „leer“ angenommenen Raume in Folge von Stoß und Zug hin- und herbewegt werden [1]. Entsteht

---

[1] In keinem Falle kann jene Gelehrten deßhalb ein Tadel treffen. Wie sie die continuirlich verfließende Zeit und die stetige Bewegung, in getrennte Momente zerlegt,

nun aber die philosophische Frage nach dem eigentlichen „Was" der Dinge, gilt es also, sich über die bloß chemische und physikalische Betrachtungsweise der Dinge zu erheben, so gibt es sehr wenig Gelehrte, die bei der atomistischen Vielheit bewegter Atome stehen bleiben, die meisten erklären sich mit R. Virchow außer Stande, in der Lehre von den Atomen einen befriedigenden Abschluß der Weltanschauung zu finden [1]. Und hier setzen sie ihren Monismus ein, indem sie in den Naturdingen ein tiefer liegendes, einheitliches Band voraussetzen zu müssen glauben. Eine schlechthinige Vielheit von Atomen, meinen sie, könne unmöglich die Trägerin für die einheitlich bestimmte Gesetzlichkeit, Planmäßigkeit, Strebigkeit sein, wie solche in allen Naturdingen zu Tage trete. Das ist wohl der schönklingendste Grund, auf den hin sie Alles mit einem einheitlichen Wesen, welches sie in pantheistischem Sinne „Gott", oder wenigstens in monistischem „Natur" nennen, identificiren, auch wohl nach Hegel'scher Manier die „Idee" als das wahrhaft Seiende und Allerwirklichste, die Natur aber in ihrer „zügellosen" Vereinzelung als nichtigen Schein betrachten.

12. Vergebens würden wir bei den Monisten neuesten Datums eine einigermaßen eingehende Darlegung ihrer Welterklärung suchen; sie begnügen sich damit, durch eine Berufung auf den Monismus die Entwicklung aller lebenden Wesen mit Einschluß des Menschen aus einem und dem nämlichen Urschlamme in ihrer Widervernünftigkeit zu verdecken. Wir müssen ein wenig zurückgreifen. Die beiden bekannten Physiker

---

in die Rechnung einführen, so darf und muß man in Physik und Chemie auch von „Atomen" reden. Viele Physiker und Chemiker gehen allerdings weiter und behaupten, sie könnten in unwiderleglicher Weise darthun, daß die Materie factisch immer und überall mit Naturnothwendigkeit in discrete Theilchen getrennt sein müsse. Diese Behauptung dürfte wohl zu weit gehen.

Unseres Erachtens besitzt die Frage nach dem factischen Zustande der Materie — ob atomisch, oder einigermaßen continuirlich — für die Philosophie nicht die Wichtigkeit, welche man ihr häufig beilegt. Die Frage darf, unbeschadet einer gesunden Naturauffassung, im atomistischen Sinne bejaht werden; wir hätten alsdann in allen Naturdingen bei oder vielmehr in ihrer philosophisch nachzuweisenden Einheit eine secundäre Vielheit, welche durch untergeordnete Kräfte und Wirksamkeiten bedingt wäre; ähnlich wie wir beim Menschen zwischen den Muskel- und Nervenfasern, bei der Pflanze zwischen den einzelnen Pflanzenzellen eine Discretion anerkennen.

Man kann im Sinne der mittelalterlichen Scholastik die Naturdinge aus Materie und Form bestehen lassen und doch ohne Bedenken zugeben, daß der scholastische Begriff der Materie in Bezug auf deren chemisches und physikalisches Verhalten einer bedeutenden Weiterbildung und auch einer theilweisen Umgestaltung bedürftig ist.

[1] Archiv für pathologische Anatomie. IX. S. 12.

Gust. Theod. Fechner und Hans Christian Oersted dürften als zwei hervorragende Vertreter der gegenwärtig in den Naturwissenschaften üblichen Erklärungsweisen, der atomistischen und der dynamistischen, im Stande sein, uns in den naturwissenschaftlichen Monismus den gewünschten tiefern Einblick zu verschaffen.

Fechner hat so exact, wie Niemand vor ihm und nach ihm, die Gründe zusammengestellt, welche zu Gunsten der physikalischen Atomtheorie angeführt werden können; er ist aber zu sehr Denker, um in den Atomen eine philosophische Welterklärung zu suchen.

„Die heutige Atomistik," sagt er, „findet freilich keinen Zusammenhang in der Materie, noch sucht sie ihn darin, aber über der Materie, in einem alle Materie und ihre Bewegung beherrschenden, ihren Kraftzusammenhang verknüpfenden Gesetze; sie hindert dabei nicht, noch den anders oder höher liegenden Gesichtspunkt der Verknüpfung der Existenz in geistiger Einheit anzuerkennen."[1] „Mag sich Vieles in der Welt wechselseitig binden, so ist doch Gott der absolut Alles in sein Band Fassende."[2] „Unstreitig bringt die Atomistik, wie die Naturforschung überhaupt, deren Zweig sie ist, eine Gefahr mit, Gott und was mit Gott zusammenhängt, zu verlieren, für den, der da vergißt, daß die Atomistik nur das letzte Gefüge der materiellen Welt, nicht die ideelle Einheit, Spitze und Wesenheit der Dinge betrifft, und etwa Eins über dem Andern aus den Augen läßt, oder durch das Andere beseitigt und ausgeschlossen hält."[3] „Das, was allein durch sich existirt, ist nicht etwas außer all' diesem Schein, ist vielmehr das Ganze, was all' diesen Schein selbst einschließt und eben nur in dem Zusammenhange der Erscheinungen seine Existenz führt und beweist."[4]

Ausgehend vom Kraftbegriff, kommt Fechner zu dem nämlichen Resultate. Er findet, daß der Kraft ein Gesetz, und noch tiefer ein Gesetzesgrund, also ein bestimmendes Moment (nach Art dessen, was die Mittelalterlichen forma nannten), zu Grunde liege. „Sitzt die Kraft irgendwo, so sitzt sie nur im Gesetze."[5] „Die Teleologie ist dem Gesammtzusammenhange der Weltkräfte oder Gesetze immanent."[6] Den Unterschied zwischen der organischen und unorganischen Welt hält er für irrevelant, „insofern man die gesammte Welt mit einem bewußten

---

[1] Über die physikalische und philosophische Atomenlehre, 2. Aufl. S. 83.
[2] A. a. O. S. 83. [3] A. a. O. S. 92. [4] A. a. O. S. 112.
[5] A. a. O. S. 121. [6] A. a. O. S. 128.

Gotte in Beziehung denken kann, und Zweckideen, insofern sie als wirkend angesehen werden können, doch nur im Sinne der nun einmal bestehenden Gesetzlichkeit als wirkend angesehen werden können" [1]. In der ganzen Welt glaubt er eine wirksame Tendenz in Richtung zum Besseren zu erkennen, wobei „die dem Willen unterthanen materiellen Kräfte in's Spiel zu treten haben, sofern sie die Verhältnisse der materiellen Unterlage des Geistigen im Sinne seiner Tendenzen abzuändern haben, und ist der teleologische Charakter der Naturkräfte hiermit in Beziehung zu setzen" [2]. „Nichts hindert, die Totalität des Erscheinens und hiermit den Realgrund aller Dinge, alles Geschehens in ein einziges, ewiges, allumfassendes Bewußtsein selbst zu verlegen, was alles zeitliche Erscheinen aus sich selbst gebiert und in sich zurücknimmt, und dessen Einheit letzter Halt und Kern und Knoten aller Dinge ist." [3]

Genau die nämliche Auffassung hat uns Fechner in seinem Buche über die Dinge des Himmels, „Zend-Avesta" genannt, gegeben. „Nur die Oberflächlichkeit unserer Blicke, nicht die Tiefe der Dinge," sagt er, „haben wir anzuklagen, wenn uns nichts recht Eins und einig in der Welt erscheinen will." [4] Zunächst weist er uns auf das allgemeine Gravitationsgesetz hin, welches alle Weltkörper, ob hier oder Billionen Meilen von hier, ob heute oder vor und nach Tausenden von Jahren, umfaßt hält, so daß sie sich immer und überall nach ganz bestimmten Verhältnissen zu einander bewegen. „Des Gesetzes Einstimmung mit sich selbst geht nicht unter in der Vielheit und Mannigfaltigkeit der Umstände und Erfolge, die es beherrscht; es zerspaltet und zersplittert nicht, indem es in den buntesten Reichthum von Besonderheiten ausblüht, so wenig eine Pflanze zersplittert, indem sie eine Mannigfaltigkeit von Blüthen und Blättern entfaltet." „Die Kraft wirkt nur im Sinne dieses Gesetzes." Er steigt dann auf zu einem obersten Gesetze und erkennt im Walten desselben „ein in sich einiges, ewiges, allgegenwärtiges, alle Wirklichkeit wirkendes Wesen".

Das Resultat der Fechner'schen Darlegungen läßt sich dahin zusammenfassen, daß alle Dinge durch ein einziges Sein, eine einzige Form in einem Wesen geeint gehalten würden; die Natur ist diesem Forscher ein vom Geist „Gottes" beseelter Leib. „Es gibt in der Natur," sagt

---

[1] A. a. O. S. 130. [2] A. a. O. S. 134. [3] A. a. O. S. 143.
[4] Zend-Avesta, I. S. 338.

er, „so wenig als in unserem Leibe eine Lücke, wo hinein der Geist Gottes sich schöbe, um die Bewegung der körperlichen Hebel auszulösen, sondern alle körperlichen Hebel werden wieder von körperlichen angetrieben; nirgends ist eine Unterbrechung im körperlichen Zusammenhange und im körperlichen Wirken der Natur, nirgends etwas, was der Geist darin ersetzen könnte, auch das Kleinste nicht; aber das ganze körperliche Getriebe ist nur durch den Geist lebendig, so gut das der Natur, als unseres Leibes; und jeder Hebel regt sich überhaupt nur, weil er Theil des allgemein beseelten Getriebes ist. Der Geist zieht nicht an dem Wagen der Natur, wie ein Pferd, das vorweg geht, noch stößt er sie wie einen Ballen vor sich her, sondern die Natur geht, wie das Pferd selber geht; ohne Seele läge sie regungslos da, und zerfiele wie ein todtes Pferd.“ [1]

13. Bei jenen Naturforschern, welche die Körperwelt nicht, wie Fechner, zunächst atomistisch, sondern im Sinne Kants dynamisch auffassen, geht die Herstellung der Welteinheit noch glatter ab. Dieser Richtung gehört Oersted an.

Er läßt der Dinge Wesen lediglich „auf den Naturgedanken beruhen, welche sich darin ausdrücken; insoweit etwas ein in sich zusammenhaltendes Wesen sein soll, müssen alle Naturgedanken, welche darin ausgedrückt sind, in Einen Wesensgedanken sich vereinigen, welchen wir dessen Idee nennen. Das Wesen eines Dinges ist also dessen lebende Idee; in höchst verschiedenen Dingen finden sich dieselben Bestandtheile; so hat z. B. die Wissenschaft gezeigt, daß giftige Pflanzen und die, welche uns zu gesunder Nahrung dienen, nicht merklich verschieden sind durch die Grundstoffe, aus denen sie gebildet, sondern durch die Art, wie dieß geschehen ist, das heißt durch die Naturgedanken, welche darin verwirklicht sind.“ [2] „Die Dinge sind in einem unaufhörlichen Übergange von einem Zustande zu einem andern, in einem beständigen Werden, überall aus demselben Stoff, vermittelst derselben Kräfte; der Stoff selbst ist nichts Anderes, als der vermittelst der Grundkräfte erfüllte Raum; das, was den Dingen ihre unveränderlichen Besonderheiten gibt, sind also die Gesetze, wornach sie hervorgebracht werden. Da alle Naturgesetze zusammen eine Einheit ausmachen, so ist die ganze Welt der Ausdruck einer unendlich allumfassenden Idee, die

[1] A. a. O. S. 441.

[2] Der Geist in der Natur, deutsch von Kannegießer, S. 33.

mit einer unendlich in Allem lebenden und wirkenden Vernunft selbst eins ist.“ [1]

14. Die beigebrachten Aussprüche dürften genügen, uns den Sinn des naturwissenschaftlichen Monismus offen zu legen. Derselbe birgt ein tüchtiges Stück Wahrheit, ist aber trotzdem zu verwerfen. Beginnen wir damit, das Wahre aus demselben herauszusondern.

Wenn diese Naturforscher unter der Beobachtung der materiellen Vorgänge das Verständniß für Ordnung, Gesetz, Zweckstrebigkeit nicht eingebüßt haben, so zeigen sie, daß sie nicht jenem französischen Mathematiker gleichen, von dem man erzählt, er habe nach Durchlesung eines Racine'schen Meisterwerkes mit wegwerfender Miene gefragt: Qu'est-ce que cela prouve? Es gibt noch etwas Anderes in der Welt als berechenbare Stoffveränderungen. Oder sollen wir vielleicht jenem idealeren Momente die äußere Wirklichkeit absprechen? Sollen wir es à la Kant als rein subjective Formen auffassen? Müssen wir nicht vielmehr anerkennen, daß das bestimmte „So und nicht anders“, ohne welches ein gesetzmäßiges Geschehen und ein zu einem Ziele hingeordnetes Wirken gar nicht sein kann, ebenso draußen in der Natur seinen realen Grund hat, wie die bloße Orts- oder Bewegungsveränderung? Es verdient also volle Anerkennung und ist gerade das hervorstechende Charakteristikum der philosophischen Naturbetrachtung, daß

[1] Naturwissenschaft und Geistesbildung. S. 8. Zur Illustration dieser Worte wollen wir noch einige Stellen aus andern Schriften Oerstedts herausheben. „Ich denke mir die ewige, unendliche Vernunft, worin alle Daseinsgesetze inbegriffen sind; durch sie hat jedes Ding alle seine Eigenthümlichkeit, seine ganze Form; aber das in den Dingen, was ihnen das Sein gibt, ist die schaffende Kraft; übrigens sind die schaffende Vernunft und die Schöpfungskraft nicht zwei verschiedene Dinge“ (Die Naturwissenschaft in ihrem Verhältniß zur Dichtkunst und Religion, S. 64). „Die ganze Natur mit Allem, was darin todte, unveränderliche Masse scheinen könnte, löst sich für die tiefere Betrachtung in Wirksamkeit auf“ (Neue Beiträge zu dem Geist in der Natur, S. 104). „Die Naturgesetze sind dasselbe, was die Vernunft in der Natur; die Naturgesetze für die Bewegung sind wahre Vernunftgesetze; jede Sammlung von Naturgesetzen erscheint uns um so mehr als eine Kette von Vernunftgesetzen, je vollkommener wir hinsichtlich derselben in die Natur eingedrungen sind. Da jedes Dinges Wesen in der Weise besteht, wie die Wirkungen darin vorgehen, so beruht jedes Dinges Wesen auf der Vernunft, welche sich darin offenbart. Weil alle Naturgesetze zusammen eine Einheit ausmachen, so ist die Welt eine in allen ihren Theilen nothwendig zusammenhängende, allumfassende Einheit. Die Vernunft ist der Welt inneres Wesen. Was wir das Wesen der Natur genannt haben, ist ein unendliches, allezeit gegenwärtiges, ewiges Wesen, eine allmächtige Vernunft, der Welt Schöpfer und Erhalter, des Daseins großes Geheimniß“ (a. a. O. S. 111 ff.).

man bei der Erforschung der Natur den Verstand nicht bloß dazu gebraucht, um das Sinnfällige zu berechnen, sondern auch das Auge des Geistes auf das τὸ εὖ καὶ τὸ καλῶς, auf die ideale Planmäßigkeit richtet, welche in der Natur verwirklicht wird.

Nicht weniger sind jene Forscher darin zu rechtfertigen, daß sie den nächsten Grund und Träger der Gesetzmäßigkeit und Zweckordnung in den Dingen selbst suchen. Denn bei einiger Aufmerksamkeit muß es auch dem weniger geübten Denker klar werden, daß die Dinge selber eine „Natur“ besitzen, d. h. auf dem Grunde ihres eigenen Seins eine Beschaffenheit tragen, die sie bestimmt, so und nicht anders zu sein. Daß die in der Natur auftretende Ordnung wenigstens zum Theil aus dem innersten Schooße der Dinge herauswaltet, kann von denkenden Menschen wohl übersehen, aber niemals mit einem Scheine von Befugniß geläugnet werden.

Auch darin nehmen die nämlichen Gelehrten dem Materialismus gegenüber eine Achtung gebietende Stellung ein, daß sie den Grund des „So und nicht anders“, welches die Ordnung und die Gesetzmäßigkeit bildet, als das Wesentlichste im Dinge, als die Hauptsache erklären, die Ausführung hingegen, überhaupt die materielle Seite, als das untergeordnete Moment beurtheilt wissen wollen. Der Grund der idealen Anordnung beherrscht den Grund der mechanischen Ausführung. So ist es ja überall, wo Gesetz und Ordnung waltet. Nicht Handlanger und Maurergesellen bauen in erster Linie das Haus; das thut der, welcher die planmäßige Direction gibt. Der Unterschied besteht nur darin, daß, während die künstlerischen Gebilde die bestimmende Form von außen her bekommen, die Naturdinge den Grund des Gesetzes und der Ordnung in ihrem tiefsten Sein tragen. Sonst aber liegt hier wie dort das Dominirende im Grunde, warum so und nicht anders, in der gesetzlich regelnden Form. Hätte Schopenhauer nicht den leidigen Unfug mit dem Worte „Wille“ getrieben, und hätte E. v. Hartmann nicht von „Vorstellung“ phantasirt, so dürfte man sagen, die Beiden wären mit ihrer Behauptung von der Strebigkeit als dem Grundcharakter der Naturdinge einer Wahrheit nahe gekommen.

15. Dieß vorausgeschickt, kommen wir zur Frage: Wie steht es mit der Einheit, in welcher die Gelehrten, die wir im Auge haben, die größte Errungenschaft ihres Denkens erblicken?

Daß in der Natur wirklich Massen von Volumtheilchen zu Wesenseinheiten verbunden sind, unterliegt keinem Zweifel. Eine solche Wesens-

einheit muß überall da sein, wo Erkennen ist, also im Menschen und auch im Thiere. Denn von vielen Volumtheilchen kann nur dann das Sinneserkennen ausgehen, wenn sie ein positiv einheitliches Substrat bilden. Wir müssen demgemäß sagen, hier habe die Vielheit der materiellen Volumtheile aufgehört, eine selbstständige zu sein; die Theile seien Einem Wesen einverleibt, so daß höchstens in nebensächlicher Beziehung, in Anbetracht der mehr materiellen Wirkungsweise, namentlich der Cohäsion, von einer Vielheit die Rede sein könnte (discretio secundaria in unitate primaria).

Weiterhin wird in jedem Organismus mit Fug und Recht eine Wesenseinheit vorausgesetzt. Denn jene fundamentale Tendenz, mit welcher ein Organismus trotz der verschiedensten Zufälligkeiten, trotz der mannigfaltigsten Hindernisse in allen seinen Theilen mit sämmtlichen physikalischen und chemischen Vorgängen, über die Gleichgewichtslage hinaus sich selbst als Eins sucht, diese einheitliche Tendenz, sagen wir, kann unmöglich eine wahre Vielheit von Dingen zur Trägerin haben, wir müssen vielmehr wiederum auf dem Grunde eines jeden Organismus eine Einheit voraussetzen, welche den Plan gibt und die Ordnung bestimmt und als Ein Ganzes alle Theile und Thätigkeiten der Theile durchwaltet.

Die Frage, ob in der Molecula chemisch-zusammengesetzter Körper nicht etwa bloß eine Masseneinheit (unitas molis), sondern eine wahre Wesenseinheit anzuerkennen sei, dürfen wir hier bei Seite lassen. So lange die Chemie uns vor Stoffen stehen läßt, die mit derselben Beständigkeit und in der nämlichen Weise, wie die specifisch verschiedenen, chemisch-einfachen Stoffe, verschiedene Functionen und Gestalten äußern, die aus den Qualitäten der Ingredienzen nicht erklärt werden[1],

[1] „Aus der Rolle," sagt A. Wigand, welche der Sauerstoff in seiner Verbindung mit Wasserstoff spielt, erfahren wir durchaus nichts über die Rolle, welche derselbe gegenüber dem Kohlenstoff spielt und umgekehrt, und aus beiden nichts über die Rolle des Sauerstoffs in seiner Verbindung mit Kohlenstoff und Wasserstoff in der Cellulose. Kurz, wenn wir alle Verbindungen eines Stoffes außer einer einzigen kännten, so würden wir diese aus allen übrigen nicht verstehen. Der Grund, warum, wenn sich H und O zu Wasser, H, O und C zu Zellstoff verbinden, und obgleich wir die Eigenschaften des Wassers und des Zellstoffes und ihrer Bestandtheile, sowie das Verhältniß derselben in der Verbindung, sowie zum Theil die Bedingungen der Verbindung noch so genau kennen, warum dann das Wasser, der Zellstoff ganz bestimmte, von denjenigen ihrer Bestandtheile ganz verschiedene Eigenschaften besitzen, ist absolut unerklärbar" (Der Darwinismus und die Naturforschung Newtons und Cuvier's, II. S. 128).

soll dem Philosophen das Recht nicht verkümmert werden, es für möglich zu halten, daß in jener Molecula ein neues Wesen, also eine wahre Wesenseinheit auftrete. Bis dahin stünde die monistische Naturauffassung mit der scholastischen Lehre von Materie und Form im Einklang.

16. Nun sind wir aber auch an der Grenze des Zugeständnisses angelangt. Wenn unsere modernen Monisten über das Gesagte hinaus alle Naturwesen, also alle Menschen, Thiere, Pflanzen, Massen, vom entferntesten Sterngebild bis zum Stäubchen unter meinen Füßen, als Theile Eines Wesens aufgefaßt wissen wollen, wenn sie mit Byron sagen:

„Sind Berge, Wellen, Himmel nicht ein Theil
Von mir und meiner Seele, ich von ihnen?"

so gehen sie hierin nicht bloß über die Erfahrung hinaus, sondern sie, die Lobpreiser der Erfahrung, üben geradezu Verrath an der Erfahrung.

Die monistischen Denker legen ein besonderes Gewicht auf das nämliche allgemeine Sein, den nämlichen Stoff, die nämlichen Kräfte und Gesetze, die sich in allen Naturdingen vorfinden, auf das Zusammenwirken aller Dinge zu einem einheitlichen Plane; in allem dem erblicken sie eine Übereinstimmung, einen Zusammenhang, welche auf eine Einheit hinweisen sollen.

Das Alles ist gut und wohl, aber die Frage lautet, ob wir darauf hin in's Universum selbst die Wesenseinheit zu verlegen haben. Um uns diese Frage zu lösen, brauchen wir die einzelnen Beweismomente der Gegner nur einer kurzen Besichtigung zu unterwerfen.

Das allgemeine „Sein" ist zweifelsohne in allen Dingen das nämliche. Das edle Roß ist ein Wesen, der Reiter ebenfalls, und auch der heransprengende Feind: sind aber deßhalb alle Dinge Ein Wesen? Alsdann müßten wir auch sagen, daß alle Bäume Ein Baum und alle Menschen Ein Mensch seien, weil jeder einzelne Baum Baum und jeder einzelne Mensch Mensch ist[1].

Man beruft sich dann darauf, daß ein und der nämliche „Stoff" von derselben Beschaffenheit die Grundlage aller Naturdinge bilde, und sucht daraus eine Einheit für die gesammte Natur herzuleiten. Dieses Einerlei des Stoffes begründet aber nur einen physischen Zusammenhang, eine gewisse Übereinstimmung, aber durchaus keine Einheit.

---

[1] Man vergleiche hierüber: P. Kleutgen, Philosophie der Vorzeit, n. 638 und n. 769.

Das ist die große Bedeutung der physikalischen und chemischen Atomenlehre in der Wissenschaft, daß sie gegenüber dem Kant'schen Dynamismus in unwiderleglicher Weise wirkliche Theile in der Materie aufweist, deren materielles Sein stets verschieden, darum trennbar, und sehr oft geschieden und getrennt ist. Trotz aller Gleichartigkeit ist deßhalb der Stoff kein einheitlich zusammenfassendes, sondern wegen seiner Zusammengesetztheit, Ausdehnung, Theilbarkeit vielmehr ein auseinander treibendes vervielfachendes Princip.

Kann man vielleicht zu Gunsten der Welteinheit mit mehr Recht auf die Einheit der „Kraft" pochen, welche mit ihrem Wirken das Universum umspannt? Man übersehe nicht, daß „Kraft" eine Abstraction ist; die äußere Wirklichkeit besitzt nur Kräfte. Weit entfernt, daß die Erfahrung irgend einen Anhaltspunkt für die Annahme der Kraft als einer einheitlichen Realität lieferte, weist sie vielmehr die Kraft auf das Klarste als ebenso individuell geschieden oder wenigstens theilbar auf, wie der Stoff ist, in welchem sie sich äußert. „Gewisse gangbare Ausdrucksweisen," bemerkt Wigand, „nehmen sich so aus, als gäbe es in der Natur eine oder mehrere allgemeine Kraftquellen (Attraction, Elektricität, Wärme u. s. w.), aus welchen die einzelnen Naturwesen ihre Triebkräfte gleichsam schöpfen, wie die verschiedenen Getriebe einer Fabrik durch eine gemeinschaftliche Dampfmaschine in Bewegung gesetzt werden. Nicht so, sondern jeder individuelle Naturkörper, ja jedes Atom der Materie ist seine eigene Kraftquelle." [1] Der Versuch, alle Kräfte auf Bewegung oder ein Äquivalent von Bewegung zurückzuführen, ändert an dieser Sachlage nichts. Denn zugegeben, es wäre in der Welt ein bestimmtes Bewegungsquantum als der nächste Grund der Naturphänomene vorhanden, durch dessen Verwendung, beziehungsweise Veränderung die Erscheinungen zu Stande kämen, so wäre doch diese Bewegung ebenso vielfältig, wie die bewegte oder bewegende Materie.

Die Berufung auf das Eine „Gesetz" ist ebenso unglücklich. Gesetz besagt zunächst nur die Gleichförmigkeit, mit der die Dinge wirken, und begründet keine Wesenseinheit. Ist etwa der Siriusbegleiter und der vom Dach fallende Stein Ein Ding, weil beide Einem Gesetze unterworfen sind? Muß vielleicht irgend Eine Realität vorhanden sein, welche den nächsten Grund dazu abgibt, daß der Stein vom Dach fällt, und unsere Sonne um eine andere Centralsonne kreist? Oder liegt

[1] Der Darwinismus und die Naturforschung Newtons und Cuvier's, II. S. 175.

nicht vielmehr der wirkliche Grund davon in den getrennten Körpern selbst? Das Gesetz ist kein Wegweiser zum Monismus. Als Einheit ist es eine Abstraction; in der Wirklichkeit ist es begründet in der Natur der vielen Dinge. Wenn wir immer mehr und mehr heterogene Wirkungen unter Ein Gesetz bringen, bringen wir das Gesetz auf einen allgemeinen Ausdruck; das ist Alles; für die Zusammenfassung der Dinge in eine wirkliche Einheit ist damit nichts gewonnen.

Mit dem größten Scheine von Berechtigung beruft man sich endlich behufs des zu erbringenden Erweises für die Wesens- oder wenigstens einer organischen Einheit des Universums auf die Einheit des Planes und Zweckes, dem alle Theile des Universums in harmonischem Zusammenwirken eingegliedert seien. Man erinnert daran, wie die Erde in einem beständigen Wechsel, das Wasser in einem planmäßigen Kreislauf begriffen sei, und sagt, dieses Bestehen im Wandel und diese Periodicität bilde den allgemeinen Charakter des Lebens[1]; man weist hin auf die „Erhaltung und Steigerung der Form durch Wechsel des Stoffes", welche in der ganzen Welt ebenso wie im thierischen und pflanzlichen Organismus vorhanden sei, und findet darin das „Wesen des Organischen"[2]. Was ist darauf zu erwiedern? Es ist wahr, daß die gegenwärtige Welt nach einem einheitlichen Plane aus einem weniger entwickelten Urball entstanden sein kann. Es ist wahr, daß die verschiedensten Dinge in der Welt durch ihre natürliche Beschaffenheit dazu angethan sind, sich zur Verwirklichung der Einen Weltordnung wechselseitig zu unterstützen. Es ist wahr, daß darin Grund genug liegt, um im figürlichen Sinne von einer organischen und ethischen Einheit in der Natur zu sprechen. Berechtigen aber die angedeuteten Thatsachen zu der Behauptung, die Welt sei in Wirklichkeit Ein Wesen, Ein Organismus? Keineswegs; auf eine derartige Einheit kann man nur da schließen, wo die ungetheilte, einheitliche Zweckstrebung von dem Wirklichen selbst, an welchem sie sich zeigt, als eine einheitliche ausgeht. Dieß ist bei der Pflanze und beim Thiere der Fall, wo Alles darauf hindeutet, daß das die einzelnen Processe beherrschende einheitliche Streben und der die Gesammtheit umfassende Plan im pflanzlichen und thierischen Substrat selber ihren Grund haben. Nicht so im Universum!

---

[1] So u. A. C. F. Burdach, Der Mensch nach den verschiedenen Seiten seiner Natur. Neue Auflage 1854, S. 137.

[2] So u. A. E. v. Hartmann, Philosophie des Unbewußten, S. 508.

Wohl läßt sich nicht verkennen, daß auch hier die verschiedenen Processe nach einheitlichem Plane geordnet sind; aber Alles zeigt an, daß es nicht die Welt ist, von der das Suchen der Einen Weltordnung ausgeht; daß vielmehr, wie bei einem Feuerwerk die einzelnen Feuerkörper in Folge der vom Feuerwerker getroffenen Disposition sich nach der Entzündung zu einem einheitlichen Effect entwickeln, sich so auch aus der kosmischen Evolution die einheitliche Weltordnung ergibt, ohne daß die Stoffe selbst eine Tendenz zu dieser Ordnung in sich trügen. Darin kommt Organismus und Universum überein, daß dort wie hier alle den Chemiker und Physiker interessirenden Vorgänge lediglich durch chemische und physische Kräfte zu Stande kommen. Der Unterschied liegt darin, daß in dem organischen Wesen der Chemismus und Physikalismus von Einer inneren Tendenz beseelt ist, welche die Herstellung, Vollendung, Erhaltung des Einen Ganzen unentwegt inne hält, gegen die Störungen ankämpft, die Hindernisse beseitigt, die Wunden heilt; daß hingegen im Universum draußen alle Dinge in ähnlicher Weise die Weltordnung erstreben, wie etwa der abgeschossene Pfeil zum Ziele fliegt: trifft dieser auf dem Wege ein zufälliges Hinderniß, so verläßt er seine Bahn und zeigt keine Spur eines innewohnenden Strebens, auf den verlassenen Weg zum Ziele wieder einzulenken.

17. Laut Ausweis der Erfahrung ist also die vielgepriesene Welteinheit eine willkürliche Behauptung. Unsere Anklage war aber eine noch schwerere, und deßhalb müssen wir noch daran erinnern, daß jene Einheit durch die Erfahrung in positivster Weise ausgeschlossen wird.

Je klarer und näher das Wesen der Dinge vor unserem Blicke daliegt, mit desto zwingenderer Evidenz erkennen wir, daß sich die Dinge in eine Wesenseinheit absolut nicht einfügen lassen. Wir selber sind uns am nächsten, und daher kommt es, daß das Menschliche am lautesten gegen jenes Aufgehen in Einem seine Einsprache erhebt. Die Vielheit des menschlichen Selbstbewußtseins macht in das Welt-Eine einen bodenlosen, millionenfachen Riß, der sich an keiner Stelle schließt, und wenn man auch die ganze Welt hineinwürfe. Denn in dem Selbstbewußtsein begreift jeder einzelne Mensch sein eigenes Sein als den wirklichen Grund seiner Thätigkeit; sieht er sich als ein einheitliches, von jedem anderen Sein getrenntes und selbständiges Sein, wie es unmöglich einem bloßen Bruchtheile zukommen kann; er erkennt also, daß er selbst für sich besteht und thätig ist, nicht aber als Stück eines

anderen Wesens. Erkennen und Bewußtsein schließen als immanente Thätigkeit das erkennende und Bewußtsein habende Princip selber ein, deßhalb ist es schon an sich undenkbar, daß ein mehrfaches Bewußtsein in einer Substanz erscheine[1]. Mag meinetwegen das Ich, welches im Selbstbewußtsein eines einzelnen Individuums als ein von den Billionen anderer Ichs geschiedenes auftaucht, zuweilen den Namen eines phänomenalen verdienen; aber unläugbar spielt sich in dem phänomenalen ein wirkliches Ich auf, welches von allen anderen wirklich geschieden ist. Zu dieser Annahme zwingt uns die unwiderstehlichste Denknothwendigkeit, oder genauer gesagt, der klarste Einblick in den Sachverhalt. Gegen diesen Felsen rennt nur der Wahnsinn an. Was für Augen würde wohl das Büblein auf der Schulbank machen, wenn ihm der Lehrer sagte, jener sangeslustige Krieger habe seinen von der Kugel durchbohrten guten Kameraden im Ernste für ein Stück von sich gehalten? Oder jener tapfere Schwabe des Kaisers Rothbart lobesam habe mit seinem Schwabenstreiche nur scheinbar einen Türken halbirt, in Wirklichkeit aber sich selber zerhauen? Wer überhaupt außerhalb der Studirstube in der Prosa des Lebens an der wahren Vielheit der Menschen wirklich zweifeln wollte, würde nicht dieses allseitig anerkannte Fundament des praktischen Handelns, wohl aber seine eigene gesunde Geistesverfassung zweifelhaft machen.

Eine Wahrheit, die zum Überfluß durch das Gebahren eben jener Herren, die uns über die bloße Phänomenalität des menschlichen Ichs so Schönes zu sagen wissen, bestätigt wird; denn sie lassen keinen Zweifel darüber aufkommen, daß ihr Ich ein höchst empfindsames, selbstbewußtes, anspruchsvolles, sich gegen jede Identificirung mit anderen Ichs sträubendes „Schattenbild“ ist.

Steht nun einmal die Seinsverschiedenheit zwischen den vielen Menschen unerschütterlich fest, so steht es ebenso fest, daß die andern Dinge nicht Stücke eines Einzigen sind. Der Jäger und der geschossene Hirsch, der Tiger und der angefallene Indier, der Raubvogel und die Taube, das Alles sind gesonderte Existenzen. Von den verschiedenen Pflanzen ist das Nämliche zu sagen; wir haben da viele organische Individuen, von denen jedes seine abgeschlossene Entwicklung besitzt.

Diese anti-monistische Beweisführung ist durchschlagend; die übrigen Argumente, mit denen die gesunde Philosophie die All-Eins-Lehre be-

---

[1] Vgl. hierüber P. Kleutgen, Philosophie der Vorzeit, n. 788.

kämpft, dürfen wir hier füglich unerwähnt lassen. Wir wollen nur noch auf die Thatsache aufmerksam machen, daß sich in der Welt eine oppositionelle Concurrenz, eine wahre Vielheit innerer Totalzwecke offenbart. Jedes Ding hat sein eigenes „So und nicht anders“, sein eigenes Kraftquantum, mit welchem es zu den anderen Dingen in ein bestimmtes Wechselverhältniß tritt; jedes organische Individuum sucht mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln seine einheitliche abgeschlossene Entwicklung; jeder Mensch füllt sein Leben mit der Erstrebung von Zwecken aus, die er sich selbst vorgezeichnet hat. Weil eben dieser Totalzwecke so viele sind, daher ist in der Natur jene millionenfache Collision, eine Art von „Kampf um's Dasein“ möglich, in Folge dessen sehr viele Einzelwesen ihren innern individuellen Zweck nicht vollständig erreichen. Nicht Alles in der Welt ist eine Entwicklung; der Zweck des Weltganzen fordert es vielmehr, daß zahlreiche Dinge ihre naturgemäße Entwicklung nicht finden; derselbe liegt also außerhalb der einzelnen Naturdinge, das will sagen: die Naturdinge sind in ihrem eigentlichen Sein und Wirken nicht Theile eines Dinges, sondern wirklich viele Dinge.

18. Sollte es dem Monismus vielleicht zur Empfehlung gereichen, daß sich manche „Genies“ zu dieser nicht sowohl großartigen, als abenteuerlichen Hypothese bekannt haben? Nun, um dieses Phänomen zu erklären, braucht man nicht einmal an den Spruch zu denken, den Seneca irgendwo dem Aristoteles in den Mund legt: Nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae fuit; man braucht sich nur daran zu erinnern, daß der monistische Gedanke derjenige Irrthum ist, zu welchem sich der schwärmerische Hochmuth am leichtesten verirrt.

Diese „großen Geister“ fügen dem bloßen Monismus gemeiniglich noch den Pantheismus, also den besonderen Irrthum hinzu, daß sie Gott, das dem Begriffe nach vollkommenste Wesen, zum Theile eines Ganzen, oder wohl gar zu einem aus Theilen zusammengesetzten Ganzen machen. Die zahlreichen Widersprüche, in die man sich durch Identificirung des Endlichen und Unendlichen verwickelt, brauchen wir hier nicht hervorzuheben. Kein vernünftiger Mensch wird geneigt sein, die Phrase zu unterschreiben, zu der sich Schopenhauer in seiner dämonischen Schwarzseherei verstiegen hat. „Es müßte offenbar ein übelberathener Gott sein,“ sagt er, „der sich keinen besseren Spaß zu machen verstände, als sich in eine Welt wie die vorliegende zu verwandeln, in eine so hungerige Welt, um daselbst in Gestalt zahlloser Millionen lebender,

aber geängstigter und gequälter Wesen, die sämmtlich nur dadurch eine Weile bestehen, daß Eines das Andere auffrißt, Jammer, Noth und Tod ohne Maß und Ziel zu erdulden; z. B. in Gestalt von sechs Millionen Negersklaven täglich im Durchschnitt sechzig Millionen Peitschenhiebe auf bloßem Leibe zu empfangen, und in Gestalt von drei Millionen europäischer Weber unter Hunger und Kummer in dumpfigen Kammern oder trostlosen Fabrikssälen schwach zu vegetiren ... bei der Annahme des Pantheismus ist der schaffende Gott selbst der endlos Gequälte und auf dieser kleinen Erde allein in jeder Sekunde einmal Sterbende, und Solches ist er aus freien Stücken! Das ist absurd; viel richtiger wäre es, die Welt mit den Teufeln zu identificiren." [1] Aber ebensowenig wird man wegläugnen können, daß solche Betrachtungen eine in der Welt wirklich vorhandene Seite berühren, die jeder Weltvergötterung den Boden entzieht. Doch genug, durch Widerlegung des Monismus ist dem Pantheismus die allernothwendigste Vorbedingung hinweggenommen.

19. Das steht nun fest: die moderne Wissenschaft ist in ihrer neuesten Wendung zum Monismus auf falschem Wege; sie wird vor einem Berge ankommen, über den kein Klingklang neuer Namen hinüberhilft. Mag man das, was Fechner das „oberste Weltgesetz" und Oersted den „Weltgedanken", Burdach und andere Physiologen den „Weltorganismus" nannten, mit Frohschammer „Weltgenie" und „Weltphantasie" oder mit L. Noiré die „dunkle Ichheit des Alls" nennen: unter jedem Namen ist der Alles zu einem Wesen knetende Monismus ebenso unhaltbar, wie der Alles zu Atomen zersplitternde Atomismus. Gibt es in der Welt „Vernunft", Idee, Gesetzesgrund, Zweckstrebigkeit, „Intelligenz", so ist das jedenfalls nicht Eins, sondern es sind viele Wesen; Menschen, Thiere, Pflanzen, überhaupt alle Naturdinge sind, was sie einer aufmerksamen Beobachtung zu sein „scheinen", einheitliche, von einander getrennte Individual-Substanzen, genau so, wie es der scholastische Hylomorphismus stets festgehalten hat.

Für die Teleologie ist das eben dargelegte Ergebniß von entscheidendster Bedeutung. Die Einheit des Weltplanes, nach welchem sich die Dinge aus einem grandiosen Dunstball zu dem heutigen Weltsystem entwickelten, fordert als einheitliche Wirkung eine einheitliche Ursache; nun aber kann der Complex der Weltdinge, weil eine wahre

[1] Parerga und Paralipomena, II. S. 105 f.

Vielheit bildend, diese einheitliche Ursache nicht sein. Daraus ergibt sich als wichtige Folgerung, daß der von unermeßlicher Intelligenz zeugende Weltplan — ähnlich wie der Plan irgend eines complicirten Mechanismus — seinen Grund nicht in der Welt, sondern in einem außerhalb der Welt stehenden Wesen hat, welches alle Dinge der Welt bis in ihre tiefste Wurzel hinein beherrscht.

20. Unsere erste die Einheit belangende Anklage steht begründet da; über den zweiten Vorwurf, welche wir gegen den modernen Gedanken verlautbarten, dürfen wir uns kürzer fassen. Derselbe geht dahin: man lasse alle Naturwesen ohne Grund, und deßhalb unwahrer Weise, mit Wahrnehmung, Gefühl, Willen, Vernunft oder Intelligenz begabt sein, behaupte also wieder viel mehr, als die Erfahrungsthatsachen gestatten.

Die Erfahrung weist in dieser Beziehung eine Scala auf.

Unter allen Naturwesen ist der Mensch das einzige, welches über Intelligenz im eigentlichen Sinne des Wortes verfügt; der Gebrauch der Sprache, der unbegrenzte Fortschritt, das über die materiellen Verhältnisse hinausgehende Erkennen und Begehren und vieles Andere zeugen davon, daß Intelligenz dem Menschen eigenthümlich ist. Das Gebahren des Thieres ist wohl auf eine staunenswerthe Intelligenz angelegt, das Thier selber besitzt aber diese Intelligenz nicht. Wenn die Feldmaus den Getreidekörnern, die sie für den Winter hinterlegt, den Keim ausbeißt, damit sie nicht wachsen; wenn die Ameise bei anhaltendem Regen den Eingang zu ihrer Wohnung mit einem Stück Schiefer verschließt, und der Fuchs zum Voraus ein Versteck für seine Beute aufspürt, so ist das nicht weniger ein Werk von Intelligenz, als die Thatsache, daß die auf Kampf und Raub angewiesenen Thiere starke Muskeln und gewaltige Zähne besitzen, daß die schwachen Thiere schnellfüßig und scharfhörig, die Sumpfvögel mit langen Beinen, Hälsen und Schnäbeln versehen sind. Alle diese von Intelligenz zeugenden Fälle sind bei den einzelnen Thierklassen beschränkt, und spielen sich sehr vollkommen, aber höchst einförmig ab; diese Wesen gleichen der Drehorgel, welche einige Stücke mit vollendeter Präcision spielt, ohne daß aber deßhalb der Spieler selbst ein vollendeter Musikus zu sein braucht. Die Fälle, in denen alle Thiere so handeln, wie nur ein intelligenzloses Wesen zu handeln vermag, sind viel zahlreicher.

Was wir den Thieren belassen müssen, das ist ein wahres Sinnesleben, ein Leben, welches materielle Einzelverhältnisse erkennt, und Ma=

terielles begehrt. Müssen wir deßhalb auch in dem einzelnen Thiere ein einheitliches Princip voraussetzen, so dürfen wir uns dasselbe nur mit jenen Fähigkeiten ausgestattet denken, welche den am Thiere hervortretenden Phänomenen entsprechen; es ist das ein Princip, welches durch den Gebrauch der Organe das Sinnesleben ausübt, und sich zu dem Behufe die Organe gebildet hat und unterhält; eine andere, höhere Fähigkeit ist nicht vorhanden.

Bei den Pflanzen kommt das ganze Sinnesleben in Wegfall, dagegen bleibt jene Zweckstrebigkeit, welche im organischen Bilden liegt. Der Lebensproceß ist mehr, als das Resultat chemisch-physikalischer Vorgänge, er ist ein Beherrscher derselben; der Organismus selbst ist es, welcher aus sich trotz aller Hindernisse nach einer immanenten Planmäßigkeit von innen heraus seine Theile zu bilden, zu erhalten, zu restauriren sucht. Auf seinem Grund liegt etwas, wie ein lebendig sich regender, die Materie beherrschender Plan, der ausgeführt sein will. Muß aber, so fragen wir hinwiederum, dieses teleologisch-plastische Princip nothwendiger Weise ein empfindendes, oder noch gar intelligentes sein? Was wir an der Pflanze beobachten, ist nur organische Entwicklung; im Übrigen läßt die ganze Erscheinungsweise die Pflanze als jeden Erkennens und jeder Intelligenz bar erscheinen. Treffend bemerkt der bekannte Physiolog Johannes Müller: „Ein mechanisches Kunstwerk ist nach einer dem Künstler vorschwebenden Idee, dem Zwecke seiner Wirkung hervorgebracht. Eine Idee liegt auch jedem Organismus zu Grunde, und nach dieser Idee werden alle Organe zweckmäßig organisirt. Aber diese Idee ist außerhalb der Maschine, aber in dem Organismus, und hier schafft sie mit Nothwendigkeit und ohne Absicht." Derselbe Gelehrte betont sehr oft diesen Gedanken. „Die zweckmäßig wirkende Ursache der organischen Körper hat keinerlei Wahl, und die Verwirklichung eines einzigen Planes ist ihre Nothwendigkeit. Vielmehr ist zweckmäßig wirken und nothwendig wirken in dieser wirksamen Ursache eins und dasselbe. Man darf daher die organisirende Kraft nicht mit etwas dem Geistesbewußtsein Analogen, man darf ihre blinde, nothwendige Thätigkeit mit keinem Begriffbilden vergleichen." [1] Wir brauchen uns nur an die gesetz- und planmäßige Entwicklung der Bewegungsbilder, welche bei jeder Kunstfertigkeit in unseren Nerven stattfindet,

[1] Handbuch der Physiologie des Menschen, I. S. 23, II. S. 500 u. a.

wenn letztere gewohnheitsmäßig geschieht, zu erinnern, und wir werden erkennen, daß eine derartige Entwicklung wohl eine intelligente Ursache voraussetzt, in sich selber aber nur einen bestimmenden Typus, nicht aber einen Aufwand von Intelligenz einschließt.

21. Betreten wir nun das anorganische, als das weitaus größte Gebiet, so fällt uns hier unter Millionen Gestalten jene bestimmte, von den Dingen selbst und von jedem ihrer Volumtheile ausgehende Nothwendigkeit auf, welche in der Naturbeschreibung einer jeden Species, oder besser gesagt, in den Naturgesetzen ihren Ausdruck findet.

Wir gewahren an den Dingen erstens verschiedene Art von Cohäsion, Ausdehnungsstreben, Spannung, Elasticität, also eine Herstellung der dem betreffenden Wesen zukommenden Raumverhältnisse; wir gewahren zweitens verschiedene Art von widerstandsfähiger Raumerfüllung, Repulsionskraft, Beharrungsvermögen, also Erhaltung des einmal vorhandenen Zustandes, sei es der Ruhe oder der Bewegung, sei es der Bewegung als Raumveränderung, oder als Elektricität, Wärme oder sonstige Molecularbewegung. Das Alles ist aber nur die Voraussetzung zu einer dritten Erscheinung, in der das Naturwirken der leblosen Dinge gipfelt: es ist das die geregelte Mittheilung des Eigenen an andere Dinge, welche dafür empfänglich sind (actio transiens); hierher gehören die verschiedenen Affinitätserscheinungen, Ausgleich der Geschwindigkeiten, Ausgleich der Temperaturunterschiede und der allgemeine Drang zur räumlichen Annäherung, die bildlich sogenannte Anziehungskraft.

Und hier entsteht wiederum die Frage: sollte es zur Erklärung dieser Phänomene erforderlich sein, die Dinge selbst als fühlend, wahrnehmend oder gar intelligent und mit Vernunft begabt zu denken?

Der Philosoph waltet seines Amtes, wenn er die beregte Nothwendigkeit nicht, wie es der Naturforscher thut, als gegebene Thatsache einfach hinnimmt, sondern nach ihrem Grunde forscht. Er wird nun wohl von vorneherein darauf verzichten müssen, einen logischen (aprioristischen) Grund dafür zu entdecken, warum z. B. das Gold gelb ist, der Zinnober die Schwingungszahl für Roth bewirkt, warum jeder Körper unter den tellurischen Bedingungen in der ersten Sekunde gerade fünf Meter fällt, warum der Sauerstoff in den ganz bestimmten Verhältnissen seine verschiedenen Verbindungen eingeht. Wohl aber erkennt er einen hypothetischen, zwecklichen Grund. Die in der Natur waltende Nothwendigkeit ist eine Nothwendigkeit zu Etwas, eine Nothwendigkeit, wie sie in jedem auf einen zureichenden Zweck hin=

geordneten Mittel vorfindlich ist; sie liegt in der hervorzubringenden Wirkung und wird mit Fug und Recht als Strebigkeit bezeichnet.

Auch daran thut man Recht, wie wir bereits Anfangs bemerkten, daß man diese auf eine Bestimmung hingehende Strebigkeit in das Ding selbst verlegt; oder ist sie etwa loser mit dem Dinge verbunden, als die Bewegung und das Kraftwirken, welches doch in jeder gesunden Philosophie den Dingen selbst beigelegt wird? Zeigt sie sich nicht vielmehr als den innersten Kern der Dinge, der, indem er das stoffliche Princip mitsammt dessen Bewegungszuständen meistert, das Ding in seinem Sein, seinem Wirken, seiner äußeren Erscheinung constituirt? Über dem Princip der Ausdehnung und Passivität, sagen wir, über der bewegten Materie, waltet in jedem Naturwesen ein realer Gesetzesgrund, ein Etwas, wodurch das Ding seine Bestimmung hat, so und nicht anders zu wirken, was also das Ding von innen heraus zu dem formt, was es ist. Das ist die Natur des Dinges.

Wir erwähnten eben, wie das ganze Wirken der leblosen Natur gipfelt in der Mittheilung des Eigenen an Anderes. Das Streben nach Mittheilung wird mit Recht als Grundzug aller Naturdinge bezeichnet. Wenn es wahr ist, daß jede Wirkung als solche eine Spur, ein Abbild ihrer Ursache ist, dann muß das ganze Universum die Spur einer Ursache genannt werden, welche die Dinge in's Dasein rief, aus „Mittheilungsdrang", d. h. um sie sich selber zu verähnlichen.

Durch diese Auseinandersetzung ist die Frage, ob es nöthig ist, die die Dinge bildende Form als empfindend oder gar intelligent aufzufassen, von selber erledigt. Man braucht in jedem Dinge nur einen dessen Wirken bestimmenden Grund, eine Form anzunehmen, das entspricht genau den beobachteten Thatsachen.

Aber, so dürfte man uns vielleicht einwenden, offenbart denn nicht gerade die anorganische Welt in großartigstem Maßstabe eine von Intelligenz zeugende Hinordnung der einzelnen Theile zu einander? Dem ist so. Wäre aber auch diese Hinordnung von innen heraus, so daß z. B. die Planeten unter selbsteigenem Erkennen und in Folge ihres Willensentschlusses ihren gigantischen Tanz um die Sonne ausführen, so zeugte das von einer den Naturdingen eignenden Intelligenz, welche jede menschliche Intelligenz bedeutend in Schatten stellte. Wenn es unsern größten Genies, trotzdem sie bereits seit Jahrhunderten ihre Intelligenzen zusammenthürmen, mit Mühe gelingt, sich in die den Weltencomplex beherrschende Ordnung den nothdürftigsten Einblick zu

verschaffen, was für eine Intelligenz ist erst erforderlich, um diese Ordnung einzuführen! Hätte die Welt selber das vollbracht, dann hätte jede einzelne Molecula eine Intelligenz und eine Schmiegsamkeit entwickelt, die jeder Vorstellung spottete; und das größte Wunder bestände darin, daß diese von Intelligenz strotzenden Moleculen gegenwärtig jede Spur ihrer Vollkommenheit sorgfältigst vor unsern Augen verbergen. Überdieß würde uns diese Auffassung in einen Monismus zurückschleudern, gegen den sich die Erfahrung mit allen ihren Thatsachen sträubt.

22. Nun haben wir für heute unsere Aufgabe gelöst. Corrigirt man an der jetzt so beliebten monistischen Gedankenrichtung die beiden von uns bezeichneten groben Verstöße, so lenkt man, wie bereits gesagt, in die Grundanschauung der katholischen Vorzeit ein, welche in jedem Naturwesen ein Formalprincip voraussetzt, wie es der jeweiligen Erscheinungsweise entspricht: im Menschen eine geistige Seele, im Thiere ein mit Empfindungsvermögen begabtes Lebensprincip, in der Pflanze ein bloß vegetales Princip, im Leblosen endlich ein bloßes Formal- oder Bestimmungsprincip. Dieses scholastische System steht mit den Resultaten der neuern Naturforschung im schönsten Einklang, wie in einem spätern Artikel dargelegt werden soll.

Wie wir gesehen haben, unterliegt es also keinem Zweifel, daß für jede aus den Dingen herauswirkende Zweckstrebigkeit eine „Anlage“ in den Dingen selbst gelegen ist. Wird nun dadurch, wie die Gegner des physiko-theologischen Beweises behaupten, die gesammte in der Natur liegende Zweckstrebigkeit vollständig erklärt und der Weg zu Gott, welcher durch jene Beweisführung hergestellt wird, verlegt? Oder müssen wir trotzdem einen außerweltlichen Grund zur Erklärung der Zweckordnung in der Welt aufsuchen? So lautet die Frage, welche uns in den folgenden Artikeln beschäftigen wird.

T. Pesch S. J.

Das Dogma und die Moral.

Der Grundsatz der freien Forschung in Glaubenssachen führt nothwendig zur Aufstellung einer vom Glauben unabhängigen Sittlichkeit. Denn diejenigen, welche das Gebiet des Glaubens dem individuellen Ur-

theil und Belieben des Einzelnen überantworten, können die allgemeinen und nothwendigen Grundlagen des sittlich geordneten Lebens und die mannigfaltigen Rechtsansprüche und Rechtsverhältnisse, wie sie vom gesellschaftlichen Zusammenleben hervorgerufen werden, unmöglich gleichfalls dem subjectiven Ermessen oder der vorgeblichen Einsicht jedweden Mitgliedes der bürgerlichen oder staatlichen Gemeinschaft anheimstellen; mithin müssen sie eine Scheidung, beziehungsweise eine Unabhängigkeit zwischen Glaube und Sittlichkeit, in erster Linie nicht bloß zugeben, sondern sogar betonen. Und doch hängt Erkennen und Wollen so untrennbar zusammen, daß selbst jener, der gegen sein besseres Erkennen handelt, bemüht ist, das bessere Erkennen durch Scheingründe und Sophistik zu verkehren und zum Bundesgenossen des schlechten Wollens zu machen. Oder, wann hat sich je eine Revolution im Glauben vollzogen, ohne daß eine Umwälzung in den sittlichen Lebensgebieten erfolgt wäre?

Der Protestantenverein hat von Anfang an den Grundsatz der Trennung von Glaube und Sittlichkeit auf seine Fahne geschrieben. Man redete und schwärmte viel von einer Religion und Religiosität, die mit den Glaubenssatzungen, den Dogmen, nichts zu schaffen habe. Den Schwerpunkt der Religion, so sagte man, könne unmöglich das Dogma bilden; Jesu Lehre selbst sei nicht Dogmatik gewesen, sondern nur Religion. Um sich wirksam gegen die Dogmen vertheidigen zu können, zog man sich auf das Gewissen zurück, und es ist bemerkenswerth, in welchem Umfange die Gewissensphrase Anwendung fand. Bald hat das Gewissen allein über Inhalt und Umfang des Glaubens zu entscheiden — Freigebung der Lehre an das Gewissen des Einzelnen, fordert Holtzendorf [1] — bald wird als Erforderniß des echten deutschen Mannes und Reichsbürgers verlangt „ein von allen Bekenntnißformeln völlig unabhängiger Grad der Gewissensstärke und des Pflichtgefühles“ [2]. Preßorgane, Bildungsvereine, Wanderlehrer u. s. f. sind thätig, diese Errungenschaften populär zu machen. Ja es will uns scheinen, als wenn die moderne Schulgesetzgebung dieselbe verhängnißvolle Bahn beschreite. Dahin zielen die confessionslosen Schulen, dahin, falls diese noch nicht nach Wunsch in's Leben gerufen werden können, die Einschränkungen des Religionsunterrichtes, die Übergabe desselben in unbefugte Hände,

---

[1] v. Holtzendorf, Das deutsche Reich, S. 46.
[2] A. a. O. S. 19.

und das Streben, ihn durch mancherlei Vorschriften seines eigentlichen Charakters und seiner kirchlichen Färbung zu entkleiden und zu einer allgemein menschlichen, allgemein „religiösen" Moral zu verwässern. Bezeichnend ist in dieser Hinsicht auch die zarte Furcht des altkatholischen Katechismus, die Kinder mit zu viel Theologie zu beschweren. Dieser Zeitrichtung gegenüber ist es von Belang, den nothwendigen Zusammenhang zwischen Glaube und Sittlichkeit sich klar zu vergegenwärtigen und die Überzeugung sich lebhaft in's Bewußtsein zu rufen, daß die Quelle und der einzige Halt der Sittlichkeit eben nur im Glauben gefunden werde, daß Sittlichkeit ohne Glauben ebenso eine theoretische wie praktische Unmöglichkeit sei. „Weil die Lüge immer wiederholt wird, ist es nothwendig, immer wieder von Neuem die Wahrheit zu sagen," dieses Wort Göthe's ist Grund und Rechtfertigung der folgenden Zeilen.

Wir haben wohl keinen Widerspruch zu befürchten, wenn wir den Satz an die Spitze stellen, daß der Mensch als vernünftiges Wesen auch dieser Eigenschaft entsprechend, d. h. vernünftig handeln müsse. Das unfreie und unvernünftige Naturwesen wird mit innerer Nothwendigkeit zu bestimmten Verrichtungen getrieben, von denen es keine Kenntniß hat. Anders beim Menschen. Er besitzt Kenntniß, Einsicht, Selbstbestimmung und fühlt die Kraft und das Bedürfniß in sich, selbst Herr und Bildner der eigenen Handlungen zu sein. Eine mechanische Abrichtung widerstreitet ihm. Frägt ja doch bereits das Kind überall: warum? wozu? So wahr ist es, daß der Verstand dem Willen voranleuchten muß. Gilt das schon bei den einzelnen Handlungen, und will der Mensch nie und nirgends blind und als bewußtlose Maschine arbeiten, so ist das natürlich in ausgezeichneter Weise der Fall, wenn es sich um Forderungen handelt, die ununterbrochen an ihn herantreten, die sein ganzes Leben und alle seine Beziehungen zur Umgebung umspannen, und die von seiner Seite einen bedeutenden Aufwand von Anstrengungen erheischen. Solchergestalt sind aber die Anforderungen, die das Leben stellt, mit andern Worten, die Aufgaben der Sittlichkeit, die Gebote der Pflicht.

Diese sind da, sie sind nothwendig für den Bestand des Einzelnen und der ganzen Menschheit. Niemand kann sie läugnen; Jeder wünscht sehnlichst, daß Andere ihren Pflichten ihm gegenüber nachkommen. Aber wo soll der Einzelne, wo die Gesammtheit die zwei Bedingungen zur Pflichterfüllung schöpfen: die Kenntniß derselben und die moralische Kraft und Ausdauer?

Man liebt es heutzutage, auf das Gewissen zu verweisen. Man betont die „ewige Berechtigung des selbstverantwortlichen Gebrauches des Gewissens", „die unerläßliche Pflicht, nach der Stimme des Gewissens zu handeln"; das Gewissen wird als „des Menschen höchstes Gut" gepriesen und die „Freiheit des Gewissens als vor Allem nothwendig" hingestellt. Ganz gut; aber was ist das Gewissen? Jedenfalls stellt es sich dar als das Urtheil über die Sittlichkeit oder Verwerflichkeit einer Handlung oder, um genauer zu sprechen, als das praktische Gebot oder Verbot, das sich im Innern des Menschen ankündigt. Es unterliegt keinem Zweifel, daß das Gewissen für den Einzelnen Norm und Richtschnur sei, der er gehorchen muß; gegen die Stimme des Gewissens handeln ist unsittlich; sich nie auf diese leitende und richtende Stimme besinnen, sondern nach Laune und unbekümmert um Erlaubtheit oder Unerlaubtheit handeln, das ist gewissenlos; beides nach Aller Übereinstimmung verwerflich.

Weil jedoch dem Gewissen ein solcher Herrschereinfluß eingeräumt werden muß, ist es von unberechenbarer Tragweite, daß sein Inhalt richtig sei und richtig erfaßt werde. Denn was hilft es, das Recht des Gewissens mit aller Schärfe hervorheben, um den Ursprung und die Quelle desselben aber sich nicht kümmern? Oder ist etwa der Inhalt des Gewissens schon an und für sich, und gleichsam von vorneherein, als fertiges Ganze in jeder individuellen Vernunft niedergelegt, so daß diese im Gewissen, wie in einem klaren Gesetzbuche, schon alle Fälle des praktischen Lebens mit zweifelloser Sicherheit ohne Weiteres unter ihrem sittlichen Gesichtspunkte nur zu lesen braucht? Gewiß nicht. Der menschliche Verstand hat die Fähigkeit zur Aneignung und Durchdringung der Wissenschaft, er findet diese aber nicht als mühelos zu erringenden Schatz bereits in sich aufgespeichert vor: sollte es mit dem Gewissen, mit den sittlichen Urtheilen über die Pflicht, zu thun und zu lassen, anders bestellt sein? Oder ist es hier von keinem Belang, wie diese Gewissensanlage ihrer Entfaltung entgegengeführt und zu welch concretem Inhalt sie schließlich ausgestaltet wird? Eben darin liegt der Kernpunkt der Sache. Es fehlt nicht an Versuchen, ihn zu verhüllen. Der allgemeinste bietet sich dar in dem Schlagworte vom Rechte der persönlichen Überzeugung. Aber gerade wenn der persönlichen Überzeugung ein so heiliges Recht zusteht, so ist es um so unerläßlicher, diese persönliche Überzeugung nach der einen ewig giltigen Wahrheit zu formen; es ist die denkbar ärgste Verkennung der heiligsten Interessen, einerseits

die persönliche Überzeugung für unverletzlich und unantastbar zu erklären, und andererseits den Inhalt derselben, ihr Zustandekommen, ihre objective Wahrheit nicht zu beachten.

Es springt daher von selbst die Nothwendigkeit in die Augen, mit der die Grundpfeiler aller Sittlichkeit im Gebiete der Erkenntniß ruhen. So wahr es ist, daß jeder sittlich sein muß, ebenso wahr ist es, daß er dieses nur sein wird, wenn die Vorbedingung dazu, die Erkenntniß, erfolgreich erfüllt ist. Und hier sind wir bei dem Punkte angelangt, von dem aus die unlösliche Verbindung zwischen Glauben und Sittlichkeit, zwischen Dogma und Moral, als gebieterische Forderung uns entgegentritt. Denn in unsern concreten Verhältnissen ist der Glaube die einzige ausreichende Quelle und Norm der Sittlichkeit.

Woher soll der Einzelne für die Ausbildung seiner sittlichen Anlage Maß und Norm holen? Betrachtet man die Sache im Allgemeinen, so sind mehrere Fälle denkbar. Entweder entwickelt sich das Gewissen, mithin das theoretische und praktische Urtheil über Gut und Böse, sammt dem Momente der persönlichen Verpflichtung, von selbst mit dem Erwachen der Vernunft und gewinnt durch sich und aus sich ohne Zuthun von außen die Summe all' jener Anschauungen, Urtheile und Antriebe, die nebst dem Bewußtsein der zu erfüllenden Leistungen eben den Umfang der dem Einzelnen obliegenden Pflichten ausmachen; oder aber das Gewissen bedarf, wie jede andere Fähigkeit, der Erziehung, der Bildung, der Anleitung, es muß ihm Stoff und Inhalt seines Gegenstandes theilweise von außen mitgetheilt werden und die in ihm selbst schlummernden Keime müssen durch Belehrung und Unterweisung geweckt und gefördert werden. Welche dieser beiden Annahmen in Wirklichkeit statt habe, kann keinen Augenblick zweifelhaft sein, schon einzig deßwegen, weil der Mensch das Glied einer Gesammtheit unter concreten Verhältnissen ist.

Wer übernimmt aber diese Unterweisung? Offenbar entweder die Wissenschaft oder der Glaube. Kann nun die vom Glauben getrennte Wissenschaft dieser Aufgabe in keiner Weise genügen, so steht für diesen Punkt die nothwendige Verbindung von Glaube und Sittlichkeit fest. Da es sich um Gewinnung sittlicher Grundsätze handelt, so kommen selbstverständlich nur jene Wissenschaften in Berechnung, welche die Aufstellung normativer Principien und die Darlegung einer Weltordnung erstreben. Denn eine Einsicht in die ersten Moralprincipien, eine Würdigung sogar von Gut und Böse kann nicht gefunden werden,

so lange die Fragen über das Woher und Wohin des Menschen nicht genügend gelöst sind. Aber gerade in der Bezeichnung dieser ersten Leitsterne herrscht bei der glaubensfeindlichen Wissenschaft die größte Verwirrung; bei den Einen eingestandene Rathlosigkeit und Unwissenheit über die letzten Gründe, bei den Andern ein seichtes Nützlichkeitsprincip. Und doch müssen eben die ersten und leitenden Grundsätze, die ja die Grundlage für alle Folgerungen und Anwendungen bilden, mit Klarheit und Festigkeit in der Erkenntniß niedergelegt sein; denn wie könnten sie sonst die sichere Regelung aller ihnen unterstehenden Functionen bewirken?

Ein hochliberales Blatt gibt uns einen Gradmesser für die Zuverlässigkeit der sittlichen Grundlagen, deren die glaubenslose Aufklärung sich rühmen mag. Wir lesen daselbst als Zusammenfassung einer längeren Auseinandersetzung: „Noch scheint das Bestreben, eine ethisch-religiöse Weltanschauung als Grundlage des öffentlichen Lebens zu gewinnen, nicht hoffnungslos, denn die Forderungen der Wissenschaft sind noch nicht so zwingend, sie auszuschließen." [1] Also das Höchste, was zugestanden wird, ist: daß die Forderungen der Wissenschaft eine ethisch-religiöse Weltanschauung noch nicht geradezu verwerfen; aber gewichtige Gründe dagegen lägen doch vor, nur seien diese noch nicht absolut zwingend; die ethisch-religiöse Weltanschauung mag mithin noch ein bescheidenes und kümmerliches Dasein fristen; die Zeit, in der sie völlig und zwingend beseitigt wird, ist freilich schon im Anzug. Eine „ethisch-religiöse Weltanschauung" ist jedoch für die Aufstellung eines Sittengesetzes unentbehrlich — ist diese selbst aber in sich, in ihrem Vorhandensein, so problematisch, wie kann sie dann das erste Fundament und die unerschütterliche Grundlage zu einem sittlichen Aufbau abgeben? Sind die Obersätze so schwankend, unsicher, wie steht es dann mit den aus ihnen gezogenen Folgerungen? Wie nun, falls Jemand ein Interesse hat, sich den ihn betreffenden Folgerungen zu entziehen, falls er diese „ethisch-religiöse Weltanschauung" in ihrer Anwendung auf sein Thun und Lassen, in ihren Forderungen an seine Neigungen, an die Anstrengung seiner Kräfte unbequem und lästig findet, wird die schwankende Grundlage seinem sittlichen Leben Halt gewähren können, oder liegt nicht vielmehr der Gedanke in verführerischer Nähe: gibt es überhaupt eine sittliche Weltordnung, die mich zum harten Loose der Anstrengung, der Selbst-

---

[1] Augsb. Allg. Zeitung 1874. Beil. 323.

überwindung verpflichtet? Und wie lockend und süß ist da der Verneinung, der Selbstsucht, der Leidenschaft jener Ausblick, welchen gerade die glaubenslose Wissenschaft eröffnet: es gibt keine, oder man kennt sie wenigstens nicht evident! Wozu soll diese eingestandene Unsicherheit erst dienen, wenn es sich darum handelt, die Pflichtenkreise der Einzelnen zu bestimmen? Wie steht der Mensch zum Menschen, wie das Individuum zur Familie, zum Staate; welche Rechte, welche Pflichten? Hat es nicht schon Gesetzgebungen gegeben, die die einfachsten und natürlichsten Rechte des Menschen mit Füßen traten? Kein Wunder, denn wie sollen die untergeordneten Ursachen und die Mittelzwecke richtig geordnet werden, sobald es an der ersten und leitenden Einsicht in den Zweck und den Zusammenhang des Ganzen gebricht. Das Gebiet der Sittlichkeit unterscheidet sich hierin nicht von andern. Wie Niemand eine Rechnung durchführen kann, ohne daß er die Norm der grundlegenden Kenntnisse stets vor Augen hat und anwendet, so kann auch ohne klare Einsicht in die ersten Grundsätze der Sittlichkeit keine richtige Pflichtenlehre entwickelt werden. Da ist es allerdings nicht erstaunlich, wenn sodann Charaktere und Handlungen gepriesen werden, die das Brandmal sittlicher Verurtheilung erhalten sollen. Wir entnehmen dem oben bezeichneten Blatte ein Beispiel. Ein Ehebrecher, der sich „zwischen einer leiblichen und geistigen Gattin theilte“, der ein Verhältniß mit den zwei Schwestern seiner noch lebenden Frau unterhielt, wird als Mann hingestellt, der den gerechtesten Anspruch hat auf die Liebe und Bewunderung seiner Nation: „Nie hatte Jemand ein größeres Recht, von seiner Nation geliebt und betrauert zu werden — der Edle — jeder Zoll ein Ehrenmann“, so lautet der Nekrolog [1]. Das ist zugleich eine Probe jener Sittlichkeit, die „sich nicht an Dogmen anlehnt“, die unabhängig sein will.

Die „ethisch-religiöse Weltanschauung“ wird uns erst in ihrer wahren Bedeutung erscheinen, die sie im System der modernen Wissenschaft beanspruchen kann, wenn wir eine kleine Umschau halten nach dem, was heutzutage die dogmenfreie Aufklärung unter Religion und unter Religiösem versteht. Wir heben zur Charakterisirung unserer Zeit einige Sätze hervor: „Die Phantasie versucht auf ihre Weise die von der Wissenschaft noch offen gelassenen Lücken zu füllen, das noch Unerklärte zu erklären, und schafft sich zu diesem Behufe die Religion.“ [2] Religion also Phantasie-

[1] A. a. O. 1875. Beil. 71.

[2] Ausland 1875. Nro. 5.

stück! Wie soll daher eine religiöse Weltanschauung den Grundpfeiler des sittlichen Verhaltens bilden? Wer will mit seinen Arbeiten und seiner Entsagung einem Phantom dienen? Aber vielleicht beruht die Phantasie doch auf Wahrheit? Doch auch diese Stütze zur Ehrenrettung der Religion und hiermit der religiösen Weltanschauung wird unbarmherzig zerschmettert durch den weiteren Hinweis: „Wir müssen erkennen, daß der Irrthum mit dem menschlichen Geiste unlöslich verknüpft ist. . . . Dieser nothwendige Irrthum ist das Wesen der Religion." Wie kann aber eine so beschaffene Religion die harten Forderungen der Sittlichkeit stellen? Andere verweisen die Religion anstatt in die Region der Phantasie in die des G e f ü h l e s. „Das religiöse Gefühl (so sagt z. B. E. Lasker) zähle ich zu den allgemeinen Anlagen, deren Ursprung und Wesen ich nicht nachforsche. Kein Denken kann die Wahrheit des Gottesbewußtseins bestätigen oder erschüttern. Es ist eine geschichtliche Thatsache, welche auf einen organischen Ursprung in der Anlage des Menschen schließen läßt und keiner besseren Erläuterung fähig, aber auch keiner dialectischen Abläugnung unterworfen ist." [1] Hiemit ist alles, was Religion heißt und mit ihr zusammenhängt, rein auf das subjective, innere Feld des G e f ü h l e s verwiesen. Was ist das aber für eine Quelle und ein Halt der Sittlichkeit? Ist die religiöse Weltanschauung nur Sache des Gefühles, so wird sie eben bei Jedem nach Laune, Wunsch, Leidenschaft sich anders gestalten; das subjective Gefühl ist somit als oberste Richtschnur proclamirt und in welche Abwege kann ein von heftigen Trieben geleitetes Gefühl nicht gerathen? Wie sehr gerade beim Subjectivismus die allgemein geltenden Normen der Sittlichkeit gefährdet sind, bedarf keiner Darlegung; zum Überflusse zeigt dieses auch die Geschichte der menschlichen Verirrungen in moralischer Beziehung.

Dr. Lasker fügt in der Fortsetzung des nämlichen Aufsatzes das beachtenswerthe Wort bei: „Die Kirche wird für den Erziehungsberuf immer minder wichtig und vielleicht ganz entbehrlich, wenn die Befriedigung des religiösen Gefühles der äußeren Veranstaltung nicht mehr bedarf." [2] Hiemit ist das Ziel klar vorgezeichnet; wir erfahren zugleich, was denn die religiös-sittliche Erziehung auf allgemeiner Grundlage mit Ausschluß des sogenannten Confessionalismus anstrebt. Man treibt zum Scheine noch etwas Coquetterie mit der religiösen Anlage des Menschen;

---

[1] Über Anlagen und Erziehung. Deutsche Rundschau 1874. I. S. 229.
[2] Deutsche Rundschau I. S. 413.

man spricht von Veredelung und Ausbildung des religiösen Gefühles, dessen echt und rein menschliche Entfaltung in der Literatur der heidnischen Classiker und der ihnen nachtretenden deutschen sich erschlossen habe. Wehe unserem Lande, wenn eine solche Erziehung Boden gewänne! In Frankreich war die Proclamirung der Menschenrechte als der obersten Grundsätze der Sittlichkeit das Signal zu der greulichsten und umfassendsten Verletzung aller Rechte — wie hätte es auch anders sein können! Die Existenz Gottes war abdecretirt — und man hatte eine selbstständige, nur auf sich beruhende Sittlichkeit, d. h. Scheusale in Menschengestalt.

Oder genügt etwa das Nützlichkeitsprincip, um den Mangel der Religion zu ersetzen? „Der Erwachsene erfährt, daß er nur gegen Achtung fremder Rechte seine eigenen zu sichern vermag; er unterwirft sich den Ansprüchen der Gesellschaft.“ [1] Aber wie, wenn dieser „Erwachsene“ ein Mann der Gewaltthat ist, wenn er Kraft und Mittel in seiner Hand vereinigt, durch die er ohne Achtung fremder Rechte seine eigenen Ansprüche, Lüste, Willkürlichkeiten durchsetzen kann, sei es in Großem, sei es in den Vorkommnissen des täglichen Lebens, oder wenn ihm gar die Verletzung fremder Rechte seinen eigenen Genuß zu erhöhen, seine Besitzungen zu erweitern geeignet erscheint, wird dann nicht geradezu die Theorie der brutalen Macht, das Recht der stärkeren Faust, die systematische Bedrückung Anderer, kurz der Charakter des Vampyr als oberst geltende Norm der Sittlichkeit sich herausstellen? Das ist freilich eine Sittlichkeit, die „sich an kein Dogma anzulehnen braucht“, und unter solchen Voraussetzungen begreift sich leicht, warum die „Selbstständigkeit der Sittlichkeit“ zum Schlagwort geworden, warum man nicht bloß in der Politik und Diplomatie, sondern auch in der hohen Finanz, im Gründerwesen, in der Speculation von einer „eigenen Moral“ spricht, die mit der gewöhnlichen nichts zu schaffen habe, oder „Usancen“ befürwortet und rechtfertigt, die ein Hohn auf die „gemeine Moral“ sind. Es ist hohle Phrase, wenn ein dem Christenthum feindliches Blatt ausruft: „Nur die Religion des Gewissens und der Sittlichkeit hilft uns über die Zeitnoth hinweg.“ Wo ist der concrete Inhalt des Gewissens, wo Quelle und Stütze der Sittlichkeit? Die vom Glauben getrennte Wissenschaft bietet keines von beiden. Die Sittlichkeit und das Gewissen muß zum Glauben zurückkehren.

[1] Dr. Lasker a. a. O. S. 223.

Der christliche Glaube, in seiner Allgemeinheit betrachtet, behauptet eine an die Menschen zur Belehrung ergangene Offenbarung, d. h. Rede Gottes. Der ewige Gott, der Schöpfer der Menschen, ist zugleich Lehrer und Gesetzgeber seines Geschöpfes geworden; er hat es selbst übernommen, dieses über die höheren Wahrheiten aufzuklären, d. h. alle jene Fragen zu beantworten, die jedem denkenden Menschen mit Nothwendigkeit und unabweisbarer Sehnsucht sich aufdrängen: woher, wozu, wohin? Von den Anfängen der menschlichen Gesellschaft bis heute wird die Thatsache einer derartigen Rede Gottes an und für die Menschen gerade von dem besten und edelsten Theile der Menschen behauptet. Hat der Gedanke einer solchen Gottesoffenbarung in sich etwas Widersprechendes? Jeder Mensch kann mir Kenntnisse mittheilen; ja kein Ding ist so klein und unbedeutend, daß es nicht dem tieferblickenden Geiste eine Vermittlung neuer Erkenntnisse werden könnte; wie sollte daher Gott allein außer Stande sein, dem Menschen Mittheilungen zu machen oder Forderungen an ihn zu stellen? Hat er aber das ein- für allemal gethan, so ist wiederum nichts klarer, als die Pflicht des Geschöpfes, zu hören, zu lernen und nach gegebener Gottesnorm zu handeln. Wenn nun einerseits die Möglichkeit einer Offenbarung besteht, andererseits Tausende und Millionen die Wirklichkeit derselben mit allem Nachdruck bezeugen, was ergibt sich als erste Pflicht des gewissenhaften Mannes? Doch die heiligste und dringendste Pflicht, mit Aufbietung aller Kräfte sich zur Überzeugung über den Bestand und Inhalt dieser hindurchzuarbeiten. Daß eine solche Arbeit nicht ohne Ergebniß bleiben werde, ist von vornherein gewiß. Denn die Thaten der Menschen sind erkennbar, sollten es Gottes Thaten weniger sein? Oder darf derjenige, der für tausend und abertausend Fälle des gewöhnlichen Lebens die Aussage eines oder mehrerer seiner Mitmenschen als vollwichtig annimmt, der in allen Lagen auf die aushelfende Kenntniß Anderer und deren Unterstützung angewiesen ist, nur in dem einen Falle, wo ihm ein so imposantes, ein so allgemeines Zeugniß entgegentritt, mit vornehmer Verachtung oder Ignorirung des Thatbestandes ruhig und theilnahmlos an all' diesen Anforderungen vorübergehen?

Hier ergibt sich uns der erste klaffende Widerspruch zwischen einer Lieblingsphrase unserer Zeit und einer nur allzu häufigen Handlungsweise. Wie kann man allen Ernstes mit dem Vorwand der Gewissenhaftigkeit prahlen, ohne einer so elementären Forderung des Gewissens nachzukommen? Ja noch mehr. Man fordert Freigebung der Lehre

an das Gewissen des Einzelnen. Heißt das etwa im Munde derer, die dieser Ausdrucksweise huldigen, soviel als: Jeder müsse mit Aufbietung aller seiner Kräfte sich der nachhaltigsten Prüfung und Erforschung hingeben, ob der Anspruch der christlichen Kirche auf den Besitz der göttlichen Offenbarung gegründet sei; er müsse eher alle zeitlichen Interessen unbesorgt lassen, als daß er in dieser Frage des Gewissens in Unklarheit und Zweifel bleibe? Nichts weniger als das! Mit jener Phrase soll die vollständigste Abkehr von aller Religion und aller religiösen Nachforschung bemäntelt werden; bevor noch ein Schritt zur Untersuchung gethan, steht diesen schon das Endergebniß fest, daß keine Auctorität Gottes und keine Religion anzuerkennen sei, sondern daß man nach den Lüsten des Herzens wandeln dürfe, und hiefür fordert man „Freigebung der Lehre an das Gewissen des Einzelnen".

Hat nun Gott wirklich, wie es unter den christlichen Confessionen ausgemachte Sache ist, den Menschen eine Summe von Wahrheiten und Pflichten mitgetheilt, so ist diese Gottesoffenbarung zugleich die oberste Norm und Richtschnur für die Sittlichkeit. Eine „selbstständige Moral", die sich an das Dogma, an Gottes Offenbarung nicht anzulehnen hätte, ist dem christlichen Standpunkte ein Unding. Hierin stimmen alle Christen überein, die nicht bloß Namenschristen sind. Aber in den weiteren Fragen, wie Gott für die Bewahrung und Übermittelung seiner Offenbarung gesorgt, mit anden Worten, wie Christus seine Heilsanstalt zum Besten der Menschen eingerichtet, ist leider im Laufe der Zeiten mancherlei Spaltung entstanden. Scharf und unvermittelt stehen sich Katholicismus und Protestantismus gegenüber. Es kann der Grundgedanke des Protestantismus kaum bezeichnender formulirt werden, als in dem Satze des ersten Rectors der neudeutschen Straßburger Universität: „Es ist heilige Pflicht, sich in Sachen des Glaubens keinem menschlichen Ansehen zu unterwerfen, sondern sich den Glauben durch freies gewissenhaftes Erforschen des Evangeliums, durch Nachdenken über die Lehre Jesu zu erarbeiten und zu erringen." [1] Eine entsetzliche Forderung! Jeder soll sich die Lehre Jesu mühsam „erarbeiten und erringen"! Aber hat Jeder Kraft, Zeit dazu? Er soll sie aus Büchern zusammenstellen, die in einem fremden Idiom geschrieben sind, und ist es heilige Pflicht, sich keinem menschlichen Ansehen zu unterwerfen, so darf er ja dieses menschliche Ansehen oder Zeugniß auch nicht für die Richtigkeit einer Übersetzung

---

[1] Protest. Kirchenzeitung 1874. Nro. 35. Sp. 783.

anrufen, er muß selbstständig prüfen! Wann wird diese Untersuchung zum Abschluß gedeihen? Christi Lehre hat ungemein praktische Seiten, sie berührt und vertieft das gesammte Sittengebiet, stellt Anforderungen an den ganzen Menschen und für jede Zeit. Wie wird sich der auf sich allein angewiesene Forscher dazu stellen? Sind jene etwa für die Dauer der nicht abgeschlossenen Untersuchung suspendirt? Ist er etwa keiner Sittenpflicht unterworfen, bevor er selber aus Christi Lehre sie geschöpft? Wer verbürgt ihm, daß er richtig forsche, richtig schöpfe? Und doch, je höher der Gegenstand, desto verhängnißvoller der Irrthum. Merkwürdiger Zwiespalt! Für die Interessen des physischen Lebens und der natürlichen Ordnung ist Jedermann auf einen reichen Schatz gemeinsamer Erfahrungen und Kenntnisse angewiesen — es braucht Keiner, bevor er sich ernähren kann, erst alle Speisen und Stoffe zu untersuchen und selbsteigen zu analysiren; er benützt für Kleidung, Wohnung, Reisen die von Andern gesammelten Kenntnisse — nur in den höchsten und heiligsten Interessen der unsterblichen Seele, in der übernatürlichen Ordnung, in der Beziehung auf sein ewiges Loos und dessen Herbeiführung soll der Mensch allein auf sich angewiesen sein; da soll er die Lehre Jesu erst durch Studium und Nachdenken sich „erarbeiten und erringen". Sonderbare Ausnahmestellung, die mit allen Bedingungen des menschlichen Lebens und der menschlichen Beschränktheit so grell contrastirt! Noch sonderbarere Bestimmung, da sie den Zweck der Lehre Jesu vereitelt; ihr Inhalt, ihre Anwendung muß Allen zugänglich sein — aber kann dieses sein um den vorgesetzten Preis der eigenen Erforschung? Wahrlich, Christus hätte in der wichtigsten, die Zeit und die Ewigkeit umspannenden und alles Glück allein begründenden Angelegenheit so unklug und lückenhaft gehandelt, wie kein Gesetzgeber, wie kein Stifter einer Schule. Wie soll den Folgerungen aus dem vorangestellten Grundsatz abgeholfen werden, einerseits der Unmöglichkeit, daß Jeder sein eigener, höchster Lehrer sei, andererseits der Zerfahrenheit und endlos abgestuften Meinungsverschiedenheit? Die protestantische Kirchenzeitung kennt kein Heilmittel; was sie an dessen Stelle vorschlägt, ist zunächst ein höchst oberflächliches und fadenscheiniges Palliativmittel, das in nichts dem eigentlichen Schadenpunkte gerecht wird, und tritt sodann mit dem dargelegten Obersatze in offenen Widerspruch. „Sobald es sich darum handelt, allgemein verbindliche Normen aufzustellen, gibt es keinen anderen Weg als den des Compromisses; Jeder erkennt über sich nur die Auctorität der Gesammtheit, der er angehört." Compromisse sind stets nur Nothbehelfe und oben-

drein schlechte, unzulängliche; wie sollen sie erst einen dauernden Zustand gründen, allgemein verbindlichen Normen die höchste und nachhaltigste Sanction geben und den Einzelnen zum rüstigen, überzeugungstreuen Schaffen anspornen? Der zweite Theil aber hebt den oben an die Spitze gestellten Grundsatz, nur dem als Norm zu folgen, was eigenes Studium sich erarbeitet hat, vollständig auf. So sehr ist das Fundamentalprincip des Protestantismus den wirklichen Bedürfnissen des Lebens und zugleich seiner eigenen logischen Durchführung gegenüber eine baare Unmöglichkeit.

Wo ist nun Gottes Offenbarung voll, klar und mit dem auctoritativen Auftrage der Verkündigung an Alle niedergelegt, wo Christi Anstalt und Werk dauernd, unveränderlich, wo Christi Lehre vollständig, in untrüglicher Weise? Keine christliche Secte wagt auf diese Frage ein volles, ganzes und unverklausulirtes: Bei mir allein. Nur die katholische Kirche und sie einzig und allein hat den Muth, und hat ihn zu allen Zeiten gehabt, Allen, die es hören wollen und es nicht hören wollen, klar und ohne Umschweife zu sagen: Die ganze und volle Wahrheit ist bei mir allein, ich allein lehre unfehlbar; kein Heil für den, der durch eigene Schuld von mir getrennt ist. Mit diesem einzigartigen Ruf, mit dieser unveränderten und souveränen Selbstgewißheit geht sie hin durch die Jahrhunderte, tritt sie vor die Nationen und die Einzelnen und richtet an sie Alle die gleichen Worte und fordert Gehorsam, Unterwerfung mit dem Bewußtsein, daß von ihr allein der Herr gesagt hat: „Wer euch hört, hört mich.“ Eine imposante Klarheit und Festigkeit, eine unbeugsame Consequenz, ein unerbittlicher Anspruch und ein erhabenes Bewußtsein, allein Gottes Herold zu sein: lauter Eigenschaften, welche die Secten sich beizulegen auch nicht im entferntesten den Muth haben. Kein Wunder, wenn dieses Auftreten der katholischen Kirche selbst widerwilligen Geistern Bewunderung abnöthigt. Wenn auch viele derselben es nur bis zu dem Aufschrei bringen: „Eine wahrhaft erhabene Anmaßung!“ [1] so ist dieser selbst Zeuge, daß die sonnenklare Thatsache auch von ihnen gefühlt worden ist. Was folgt aber aus der Wahrnehmung dieses so einzig auf der Welt dastehenden Anspruches der katholischen Kirche? Was folgt für den Beamten, wenn sich ihm ein Abgesandter seines Herrn und Königs mit königlichen Befehlen vorstellt? Kennt er den Abgesandten als solchen noch nicht, so muß er die Vorlegung der Beglaubigung fordern und nach dieser — gehorchen. Ist der gewissen-

---

[1] Protest. Kirchenzeitung. 1874. Nro. 48, Sp. 1069.

haft, der von vornherein erklärt, keinen Abgesandten des Königs anerkennen zu wollen? Also gerade weil die katholische Kirche so zuversichtliche und weitgehende Ansprüche erhebt, entsteht für Alle, die sie in ihrer göttlichen Sendung noch nicht anerkennen, die heilige Gewissenspflicht, ehrlich und ernst zu prüfen, und diese Pflicht kann, weil sie eben eine unmittelbare Forderung des Gewissens ist, Niemanden erlassen werden. Leider begegnet hier nur zu oft dieselbe Erscheinung, die wir oben bereits gerügt. Man spricht viel von Gewissen; und schließlich ist es nicht das Gewissen, dem man folgt; der schöne Namen ist bloß Deckmantel. Handelte man wirklich gewissenhaft, so würde man ehrlich, unter Gebet prüfen und suchen; und wer so prüft, der findet die Wahrheit, denn dafür hat Gott sie offenkundig genug bezeugt, der ja will, daß Alle sie finden.

Nur der Glaube gibt uns vollen Aufschluß über unsere Bestimmung und unser Ziel, daher enthält er allein die vollgiltigen Grundregeln der Sittlichkeit. Wo die ganze Offenbarung Gottes, die ganze Lehre Christi hinterlegt ist, da ist auch einzig die volle Quelle der Sittlichkeit. Daher begreift der katholische Katechismus in der erhabensten Einfachheit und in der klarsten Verständlichkeit das gesammte Gebiet der Sittlichkeit und Pflichten; er zeigt sie auf als abgeleitet von dem höchsten Ursprunge und hinführend zu dem Ziel und Ende alles Geschaffenen, und in klaren, inhaltsreichen Sätzen durchdringt er die mannigfach verschlungenen Lebenspfade, überall Licht und Belehrung verbreitend. Er lehrt, wie einst Christus, tamquam potestatem habens, mit Auctorität und klarer Sicherheit, und das ist der einzige naturgemäße Weg, auf dem die Menschheit zur Wahrheit Gottes gelangen kann.

So wenig als der Wille völlig unabhängig vom Verstande sein oder sich auf die Dauer dem Einflusse desselben entziehen kann, ebenso wenig kann das Gebiet der Sittlichkeit von den religiösen Ansichten abgetrennt werden. Die Thätigkeit des Menschen wird eben auch durch seine Erkenntniß bestimmt. Es ist ein Widerspruch im Begriffe selbst, Glauben und Sittlichkeit auseinander zu reißen. Der Glaube ist vielmehr die Quelle der Sittlichkeit, indem er allein den ganzen Inhalt derselben aufzeigen kann, und zugleich der einzig feste Halt derselben. Hierüber noch einige Worte.

Der Glaube allein vermittelt jene sittliche Kraft und Energie, ohne die eine sittliche Bethätigung unmöglich ist, und nur der Glaube gibt der Sittlichkeit eine für alle Lagen ausreichende Sanction, d. h. er allein

verleiht den Anforderungen derselben den nothwendigen Nachdruck. In diesen zwei Sätzen ist der innigste Lebensverband zwischen Glaube und Sittlichkeit beschlossen, der Glaube als Wurzel und Stütze der Sittlichkeit gegeben. Den Nachweis hiefür zu erbringen, ist leicht. Von zwei Seiten her drängt er sich uns selbst auf, von der des Menschen und von der Gottes.

Die Gebote der Sittlichkeit nehmen den ganzen Menschen in Zucht; er muß, um ihnen nachzukommen, oft mit sich selbst hart ringen, seine Selbstsucht, Bequemlichkeit und andere niederen Triebe bekämpfen und besiegen. Woher aber Kraft schöpfen zum Kampfe mit sich selbst? Aus sich allein? Daran ist wohl nicht zu denken. Ferner hat nun Gott einmal einen übernatürlichen Brunnquell geöffnet und das Menschengeschlecht auf die Bahn seiner im Glauben bezeugten übernatürlichen Vorsehung gestellt; daher ist es, so wie für die Gesammtheit, so auch für den Einzelnen unmöglich, auf einem andern Wege Ziel und Bestimmung zu erreichen. Was nicht verkrüppeln und versumpfen will, muß nach Gottes Plan sich regeln. Ein verrenktes Glied schmerzt und wirkt auf den Organismus nur störend — so das Geschöpf, wenn es in Gottes Anordnung nicht eingeht.

Wo liegt sodann die ausreichende Bürgschaft und der wirksame Antrieb, daß die Gesetze der Sittlichkeit auch dann und dort noch hochheilig gelten, wo kein menschliches Auge, kein menschlicher Richter und Rächer hindringt? Und gerade solcher Fälle gibt es Tausende und von weitgehendster Bedeutung. Oder was vermag das rein menschliche Gesetz, auch wenn die Gesetzbücher alljährlich um's Doppelte anschwellen und die Strafen alle denkbaren Skalen durchlaufen? Geht nicht gerade jetzt die Erscheinung durch die Welt, daß das Wachsen der Gesetzbücher mit der Zunahme der Verbrechen Hand in Hand geht, daß die Gesetzgeber den breiten Strom der Unsittlichkeit nicht mehr eindämmen können und daß sie gerade den üppigsten Schößlingen derselben völlig rath- und machtlos gegenüber stehen? Oder haben wir es nicht mit Händen greifen können, wie Gesetze, bestimmt, dem Betruge und Schwindel vorzubeugen, gerade das Gegentheil bewirkten? Warum? weil sie eben den eigentlichen Quellpunkt der Sittlichkeit nicht geben können. Der raffinirten und genialen Leidenschaft gegenüber ist das Gesetz ein leerer Schatten. Die Geschichte des Völkerelendes ist voll von Beispielen, daß die eigentlichen Verbrecher am Völkerglücke der menschlichen Gerechtigkeit unerreichbar sind. Wer die Geschichte Einzelner kennt, wird diese Wahrnehmung um so mehr

machen, je mehr der Kreis seiner Einsicht in individuelles Leben und Weben oder in die tiefsten Ursachen des Elendes so vieler Familien sich erweitert. Wo ist jene Macht, die allein im Stande ist, das leidenschaftliche Herz zu zügeln? Die Verächter des Glaubens weisen hin auf die Idee der Humanität, der Hoheit des Menschen, des Werthes der Persönlichkeit, auf die Glückseligkeit im Bewußtsein der erfüllten Pflicht und Tugend — Seifenblasen, die vor dem Andrange und der Hitze der Leidenschaft ebenso wenig Stand halten, wie die schönsten moralischen Phrasen der alten heidnischen Philosophen sie selbst vor entwürdigenden Lastern schützten oder der Corruption der Massen Einhalt geboten. Nur das Glaubensbewußtsein dringt hinein in die tiefsten Falten des Herzens und lehrt dort die sündlichen Keime in der Wurzel ertödten; es predigt einen gerechten Gott, der Herzen und Nieren erforscht, der jede geheime Lust am Bösen verabscheut und ahndet, der, mit dem Gewichte seiner Allmacht und Ewigkeit als Richter sich ankündigend, seinem Gesetze unabweisbare Souveränetät verleiht. Wie Gott dem Gläubigen nahe ist als steter oberster Wächter seines Gesetzes, so erfrischt und stärkt er ihn auch zur treuen Erfüllung. Denn das ist die von Gott gewollte Norm: wie das Menschengeschlecht thatsächlich durch Gottes Offenbarung Licht erhält über den Kreis der ihm so unentbehrlichen geistigen Wahrheiten, so findet es auch in Gott allein die Kraft, das als gut und nothwendig Erkannte in die That umzusetzen. Wie sich demnach Einsicht und That gegenseitig bedingen, so stehen Glaube und Sittlichkeit in innigster und folgenreichster Wechselwirkung. Der Glaube ist Quelle und Halt der Sittlichkeit — hat aber letztere Schiffbruch gelitten, dann hat das verdorbene Herz das leidenschaftliche Interesse, den unbequemen Glauben mit seiner Verurtheilung wegzuwünschen; die wurmstichige Sittlichkeit wirft den Glauben über Bord. Ist dann dieser beseitigt, so kommt die „selbstständige Sittlichkeit" in Bälde dazu, den durch Herkommen und Gesetz geordneten Schranken principiell „das unverbrüchliche Recht der Leidenschaft" gegenüberzustellen[1]. Was wird aber dann aus dem Aufbäumen der ungezügelten Leidenschaft und aus der rücksichtslosen Verletzung der bisher heilig gehaltenen Zucht und Sitte? Selbstverständlich und folgerichtig erkennt man darin bloß noch einen „Kampf um's Recht der vollen und ganzen Menschennatur gegen die Starrheit althergebrachter und überlebter Satzungen".

---

[1] Professor Hellner in der deutschen Rundschau 1875. II. S. 238.

Eine Folgerung legt sich nun von selbst nahe. Wir eignen uns vollständig den Satz eines liberalen Blattes an: „Das erste Recht des Volkes ist das Recht auf Wahrheit“ [1]. Möge das katholische Volk dieses unveräußerliche Recht mit aller Kraft sich wahren oder erringen, und den vollen Religionsunterricht, die volle religiöse Erziehung und die katholische Schule um keinen Preis sich entwinden lassen.

J. **Knabenbauer** S. J.

George Sand.

Eine literar-historische Skizze.

(Schluß.)

„O Schutzgeister meines Hauses, so sehe ich euch denn wieder, wie ich euch verlassen habe! Ich verneige mich vor euch mit jener Ehrfurcht, die jedes Jahr des Alters immer tiefer in das Herz des Menschen gräbt. Staubbedeckte Bilder, die ihr einst zu euren Füßen die Wiege meiner Väter, meine eigene und jene meiner Kinder geschaut habt; ihr, die ihr bereits den Sarg der Einen hinaustragen sahet und bald auch den der Andern an euch werdet vorüberziehen sehen; ich grüße euch, ihr Schutzbilder, vor denen ich als Kind mit Zittern niederkniete, freundliche Götter, die ich mit Thränen angerufen, wenn ich fern in der Fremde weilte, mitten im Sturm der Leidenschaften! Was ich empfinde, da ich euch nun wiedersehe, ist süß und herb zugleich. Warum habe ich euch verlassen, da ihr den einfältigen Herzen stets so gütig seid, immer wachet über die Kindlein, wenn die Mütter einschlummern, die ihr der Jugend goldne Träume und dem Greisen Schlaf und Gesundheit schenkt! Friedliche Geister, kennt ihr mich noch? Diesen Pilger, der zu Fuß im Staub des Weges und im Nebel des Abends euch sich nahet, haltet ihr ihn nicht etwa für einen Fremdling?“

Mit diesem schmerzlichen Gruße mochte G. Sand wohl nach des Mannes Abreise in das Schloß ihrer Väter einziehen, in dem sie so viele

---

[1] Augsb. Allg. Zeitung. 1874. Beil. 321.

heitere und trübe Stunden verlebt, und das ihr nun durch richterlichen Spruch als unbestreitbares Eigenthum zuerkannt worden war. In Folge dieses Rechtes begann sie denn auch bald in Haus und Garten zu räumen und Alles so anzuordnen, wie es ihrem Geschmack am besten zusagte. Als sie dann häuslich eingerichtet war, kamen nebst den alten auch neue Freunde, unter anderen der bekannte Componist Chopin. Das Leben auf Nohant war ziemlich patriarchalisch. Sand schlief nur sechs Stunden und arbeitete während des Tages äußerst fleißig mit der Feder. Um elf Uhr läutet die Glocke zum Frühstück, zu dem die Herrin jedoch selten gleich von Anfang erscheint, gewöhnlich kommt sie gegen die Mitte, grüßt die Gäste und nimmt ihren Kaffee. Sand spricht wenig, und hat gar nicht das geistreiche, witzsprudelnde Conversationstalent ihrer Landsmänninnen; um so aufmerksamer hört sie den Reden der Anderen zu. Nach dem Frühstück wird ein kleiner Spaziergang durch den Park oder in das naheliegende Gehölz gemacht, wobei die Schriftstellerin zuweilen ihre botanischen Kenntnisse zum Besten gibt. Nach einer halben Stunde zieht Frau Sand sich zurück und Jeder ist Herr seiner Zeit. Um sechs Uhr ist das Diner, wobei es in Kleidung und Haltung etwas aristokratischer hergeht als beim Frühstück. Nachher wird noch, wenn das Wetter es erlaubt, eine Runde durch den Park gemacht, oder man spielt mit den Hunden, für welche die Frau eine große Vorliebe hat [1]. Ist das Wetter schlecht, so eilt man in den Salon, die Herrin setzt sich an das Piano und spielt einige Compositionen von Mozart oder Liszt. Noch erwünschter aber als diese musikalischen Abende sind den Gästen die Lesekränzchen, in denen Sand ihr allerneuestes Werk zur ersten Kenntniß der Freunde bringt. Um elf Uhr werden Piano oder Mappen geschlossen, und die Dominosteine klappern lustig auf dem Spieltisch. Gewöhnlich dauert dieses Lieblingsspiel der Dame bis ein Uhr und Alles begibt sich zur Ruhe. Für die Wochentage ist dieß die Hausordnung von Nohant, Sonntags Nachmittags aber ist Liebhaber-Theater in dem eigens dazu erbauten Lokal; die Zuschauerräume sind bald mit den Gästen und den Bauern der Umgegend gefüllt, um den meistens von der Herrin gedichteten [2] und nicht selten in eigener Person aufgeführten Stücken an-

---

[1] Sie weiß in ihren Romanen, z. B. der „Erzählung der Großmutter", das Wesen eines Hundes so trefflich zu „psychologisiren", als handle es sich um die Regungen eines Menschenherzens, aber leider wird das kleine Genrebild durch der alten Frau absurde Liebhaberei an der Metempsychose verzerrt und lächerlich.

[2] Später gab sie dieselben unter dem Titel „Théâtre de Nohant" in Druck.

zuwohnen. Nach der Vorstellung geht es in den Speisesaal, wo die Gebildetern unter den ländlichen Zuschauern Theil nehmen an dem großen Diner [1].

Mit ihrer Berry'schen Landbevölkerung lebte G. Sand überhaupt im besten Einvernehmen, und nahm sich der Armen mit einer großen Liebe und Barmherzigkeit an. Es ist ein wahrer Trost, nach all' dem Traurigen, was wir nothwendig über die Schriftstellerin sagen mußten, diesen Zug natürlicher Tugend — denn christlich wagen wir ihn bei der halben Heidin kaum zu nennen — verzeichnen zu dürfen. Viele und bedeutende Almosen wanderten aus dem Schloß in die Hütten zu den Armen und Kranken, und als M. Dudevant am 9. Juni 1876 das Auge geschlossen, ging eine allgemeine und laute Klage durch die Umgegend, und mit Trauer sagte es Einer dem Andern: „Die gute Frau, unsere gute Frau ist gestorben!"

In der oben beschriebenen Weise verlebte G. Sand fortan ihr langes Leben auf Nohant. Nur die Wintermonate verbrachte sie in Paris, und machte einmal mit Chopin eine Reise zu den Balearen (1839—40), wo sie den Winter auf Majorka zubrachte. Aus diesem Aufenthalte entstand das Buch „Un hiver au midi", welches neben vielen Phantastereien einige recht gelungene Landschaftsbilder bietet.

Frau Dudevant konnte nämlich auch jetzt, wo die Noth sie doch keineswegs mehr drückte, von der Schriftstellerei nicht lassen. Sie schrieb und arbeitete so rastlos fort, als sollte sie ihr und ihrer Kinder Brod mit der Feder verdienen, aber es geschah in Wirklichkeit aus einer liebgewonnenen Gewohnheit, und besonders weil sie auch künftighin ihr Wort mitsprechen wollte in den großen Problemen, welche die fragenfrohe Neuzeit wie ein naseweiser Stutzer nicht müde wird aufzuwerfen. Zuweilen mußte G. Sand sich freilich selbst das Unnütze ihrer Declamationen und der Diatriben ihrer Freunde eingestehen. „Sage mir," schreibt sie an Michel von Bourges, „sage mir, wie viele Christusse in einem Jahrhundert geboren werden? Bist du nicht ebenso entrüstet über die Unzahl von Erlösern und Gesetzgebern, welche Anspruch auf den Thron der sittlichen Welt erheben? Das ganze Menschengeschlecht stürzt auf den Lehrstuhl und die Gerichtstribüne los; Alle wollen lehren, Alle schmeicheln sich, die Sache besser zu verstehen und besser zu sprechen, als die Alten, die vor uns waren.

[1] Vgl. Eug. de Mirecourt (Jeacquot), Les contemporains: G. Sand. 1855. p. 89 suiv.

Dieses elende Gesummse, das unsere Zeit durchschwirrt, ist nur das Echo hohler Worte und wohlklingender Declamationen, in denen Herz und Geist umsonst nach einem Strahle von Licht und Wärme suchen. Die Wahrheit schlummert unbekannt, oder verbirgt sich entmuthigt in den Seelen, die würdig sind, sie zu empfangen. Es gibt keine Propheten, es gibt keine Schüler mehr! Alle Elemente der Kraft und Thätigkeit verwirren sich in Unordnung und stocken gelähmt in dem allgemeinen Anprall." [1]

Aber wenn die kluge Frau das Verderbliche ihres Werkes einsah, warum dann noch mithelfen an der Verwirrung, warum das allgemeine Gesummse noch vermehren und durch ihre schrillen Töne die Disharmonie der Zeit erhöhen? „It's her nature so," würde der Engländer sagen, und in der That, nachdem G. Sand einmal in die literarischen und politischen Kreise ihres Landes hineingezogen war, mußte ihr das Schreiben zur zweiten Natur werden.

An eine vollzählige Erwähnung und Besprechung aller Werke der äußerst fruchtbaren und langlebigen Schriftstellerin ist in dieser Skizze nicht zu denken, da eine kurze Analyse der Romane allein [2] einen großen Band füllen würde. Für unsern Zweck genügt es übrigens mehr als hinreichend, wenn wir nach den Einzelkritiken der schon besprochenen Romane nunmehr eine allgemeine Übersicht über die Tendenzen und deren fortschreitende Entwicklung in der Gesammtzahl Sand'scher Werke geben.

Man hat die Erzählungen der Dichterin mit Recht in drei Hauptgruppen eingetheilt. Die beiden ersten umfassen die eigentlichen Tendenzwerke, als solche von G. Sand selbst in den Ankündigungsprospekten klar und deutlich bezeichnet; die dritte hingegen bilden die idyllenartigen, rein künsterisch gefaßten Novellen, die, obgleich wenig bedeutend an Zahl und Umfang, doch das einzige Anrecht Sands auf den Namen einer Künsterin enthalten. Da wir es hier keineswegs mit einer literarisch-ästhetischen Studie zu thun haben, so sehen wir von dieser dritten Gruppe ab und kehren zu den beiden ersten zurück.

Über beiden schwebt als inspirirende Muse die Revolution, dieses grinsende Gespenst des 19. Jahrhunderts. Die revolutionäre Bewegung

---

[1] Lettres d'un voyageur, p. 216.

[2] Außer den Romanen schrieb G. Sand noch eine ganze Reihe dramatischer Dichtungen, kritischer und politischer Abhandlungen u. s. w., und im Ganzen dürfte die Zahl ihrer Werke sich leicht auf mehr als hundert starke Octavbände belaufen.

der dreißiger Jahre, also hauptsächlich während der ersten Periode Sands, dringt bis in das innerste Heiligthum der Familie und des Privatlebens und erhebt dort eine Staubwolke von socialen Fragen und Zweifeln. Ihnen sucht die Dichterin gerecht zu werden in ihren Ehe- oder Liebesromanen von Rose und Blanche bis zu Leone-Leoni herab. In den einzelnen Werken dieser Serie tritt eine stark ausgeprägte Steigerung klar zu Tage, jeder folgende Roman ist gleichsam ein Mittelsatz in einem entsetzlichen Kettenschluß, dessen endliche Folgerung auf eine gänzliche Umänderung des zu Recht bestehenden Sittengesetzes lautet.

Rose und Blanche zeigt den Fehltritt als Mittel zur soliden Frömmigkeit; in Indiana wird der Bruch des Ehebundes als eine nothwendige Folge der heutigen Eheschließung hingestellt, aber die ganze Schmach der öffentlichen Meinung bleibt wenigstens auf dem Verbrechen lasten — Indiana und Ralph verbergen sich. Dann kommt Valentine, um mit Indiana um die Wette darzuthun, daß „die Ehe, wie man sie schließt", und „die Ehe, wie man sie betrachtet", der hauptsächlichste Grund des unsäglichen Elendes in den heutigen Familien ist. Nicht die unglücklichen Frauen, sondern die Ehe trägt die Schuld an den Fehltritten, also fort mit der letzteren und Mitleid, — wenn auch nicht geradezu Ehrfurcht vor dem Fehlenden. Die Moral staunt vor solcher Schlußfolgerung, sie erschrickt vor einer Kämpferin, die, wie G. Sand, so unumwunden das Feldgeschrei erhebt: „Die Ehe ist eine unmoralische Einrichtung". Aber mit der Duldung des Fehltrittes konnte die Schriftstellerin sich nicht begnügen. Darum kommt Jacques. „In Jacques," sagt G. Sand im Prospect, „habe ich mir die Frage gestellt, welches denn das Ideal der Liebe in der Ehe sei?" Die Antwort auf diese Frage lautet nach der Fabel des Romans: Merkt der Mann die Untreue seiner Frau, so steige er auf einen hohen Berg und stürze sich hinab, nicht aus Ärger, sondern aus Edelmuth, um der Unglücklichen so ihre Freiheit wiederzugeben [1]. Da diese Lösung aber doch etwas zu gewaltthätig ist, so lehrt

[1] Was mag Fr. Kreyßig wohl gedacht haben, als er in dem folgenden Satze die Schuld der Verirrungen Sand'scher Muse auf Rechnung des Katholicismus schrieb? „Und doch wandelt sie (Sand) in den frühesten Ergüssen ihres Talentes mit jenen romanisch-katholischen Welterneuerern (?) auf denselben Abwegen der Gefühlsverirrung, in derselben Täuschung über Freiheit und Willkür (?), in demselben Abfall der dämonischen Naturkraft von der Zucht des vernünftigen Geistes. Ihre Erstlingswerke wissen noch nichts von jener aus christlich-germanischer Bildung geborenen Liebe, aus deren Tiefen sich einst der belebende Strom sittlicher und gesellschaftlicher Erneuerung über das altersschwache Europa ergoß" (Studien zur französischen Cultur- und Literatur-

„die Sünde des Herrn Anton“ einen anderen Ausweg zum Ideal; der Gekränkte verzeihe seinem Feinde und seiner Frau und bewirthschafte mit ihnen das gemeinsame Vermögen. Übrigens ist das Mittel, wie der betrogene Ehemann sich mit seinem Geschicke abfindet, eine reine Nebensache, Hauptsache bleibt, daß künftighin — wenigstens in dem Gedankengang G. Sands — die Ehe als sittliche Schranke nicht mehr besteht. Aber hiebei darf es die Revolution nicht bewenden lassen. Durch Lälia hindurch kommen wir schließlich zum Ideal des „Horace“ und des Leone-Leoni, worüber wir jedoch aus Anstandsrücksichten nach dem früher Gesagten kein Wort mehr verlieren dürfen.

Hiemit hatte G. Sand die Spitze des revolutionären Gedankens erreicht, insoferne er sich auf die Familie anwenden läßt; die Mine der Ehe-Romane war erschöpft, es konnte nichts Neues mehr gebracht werden, und darum suchte die Schriftstellerin einen anderen Ideenkreis. Sie „machte“ also in socialer Revolution. Es schien ihr vor allem ungerecht, die Frauen auszuschließen, wenn es sich um die höchsten Fragen der Menschheit handelt; die Frauen sind zur Lösung derselben ebenso wichtig als die Männer, denn den letzteren geht eine Gabe ab, welche das Weib im höchsten Grade besitzt, die Gabe, welche bei allen großen Fragen die Entscheidung gibt, kurz die Gabe der Begeisterung. Daher pflegte man auch von Alters gerade den Frauen die Rolle der Propheten und Sybillen zu übertragen, und sich bei ihnen Rathes zu erholen, wenn es sich um Wohl und Wehe des Vaterlandes handelte. Also ward G. Sand zur Prophetin der Revolution und des Socialismus. In unzusammenhängenden, lyrisch phantasirenden, schwärmerischen Rhapsodien pythonisirte sie auf ihrem Dreifuß, wie es ihr eben ihr gelegentlicher Apollo: Leroux, Lamennais oder Michel, eingab.

„O Volk, du weissagst, durch dich wird Gott seine Wunder thun, dich mit dem heiligen Geiste anhauchen. Du kennst nicht die Entmuthigung, du kennst nicht den Zweifel! Darum habe ich meine Bücher

---

geschichte, S. 378 f.). Treffend zeichnet übrigens derselbe Kritiker einige Seiten weiter die Eindrücke und Gesinnungen, welche die Sand'schen Romane hervorrufen wollen: „Aber um so schärfer und düsterer tritt auch der furchtbare Hintergrund dieser ganzen Empfindungsweise hervor: die Lösung jedes dauernden, sittlichen Bandes, das ertödtende Bewußtsein der Endlichkeit und sittlichen Ohnmacht mitten im Rausche der Leidenschaft, der eiskalte Hauch des nur sich wollenden, nur sich kennenden und fühlenden Hochmuthes. Er zieht sich durch alle Romane dieser Periode, aber in Lälia feiert er seine Orgien, ohne Rückhalt und Scheu“ (S. 381).

verbrannt, darum wollt' ich unter den Armen und Einfältigen im Herzen den Glauben suchen, den ich verloren hatte, indem ich unter den Reichen aufwuchs!“ [1]

Wie Sand aber unter den unrechten Reichen aufgewachsen, so suchte sie jetzt ihren Glauben unter den falschen Armen. „Es bleibt noch ein ganz neuer Literaturzweig mit den wahrhaftigen Volkssitten zu schaffen,“ heißt es in der Vorrede zum ‚Compagnon‘. „Diese Literatur beginnt mitten im Volk selbst, und es wird nicht lange Zeit vergehen, ehe sie sich herrlich erheben und Anerkennung verschaffen wird. Im Volk muß sich die romantische Muse, die wesentlich eine revolutionäre Muse ist, wieder stärken und stählen, im Volk wird sie ihren Weg und ihre Familie finden.“

Mit dieser eigenen Poetik gab sich also G. Sand an die Schöpfung ihres neuen Literaturzweiges. Sie stieg zu jenem Volk hernieder, das die großen Meister nicht gekannt hatten, weil es erst jüngeren Datums ist, zu dem Volk geboren 1793, großgezogen von den Volksverbesserern der zwanziger und dreißiger Jahre, wie es Sue in seinen Pariser Geheimnissen, Dumas der Ältere in seinem Grafen Monte-Christo u. s. w. schildert. Wie die Schriftstellerin in ihren Eheromanen den Grundfehler beging, immer nur die Ausnahmen als Regel hinzustellen, und aus den allerverkommensten Individualitäten auf das ganze Geschlecht zu schließen, so begeht sie jetzt in ihrer socialistischen Periode den Mißgriff, den Ständeunterschied nicht zu nehmen, wie er sich gewöhnlich und im gesunden Zustand darbietet, sondern so wie ihn eine vorübergehende, locale Krankheit gestaltet hatte; daß aber bei solchen Vordersätzen eine richtige Schlußfolgerung sich nicht ergeben konnte, ist selbstverständlich. Übrigens wußte G. Sand nicht einmal, was sie eigentlich wollte. Die halbverdauten Sätze ihrer politischen Freunde summten ihr kraus und wirr im Kopf herum, Sätze aus Lamennais' Ragout gingen in Leroux' System oder in Michels Phantasmagorien über, das alles zersetzte sich dann wieder mit Sand'schen Gefühlen, und so kommt schließlich der ganze Wirrwarr der Consuelos und Compagnons 2c. zu Stande. Sich in dem Chaos zurecht finden zu wollen, ist keine leichte Arbeit.

---

[1] Noch fünf Jahre vor ihrem Tode schrieb Sand an einen Freund: „Der mit Erfolg gekrönte Raub hat zuerst den Unterschied der Stände begründet. Es gibt vielleicht keinen einzigen Ehrentitel, der nicht in Menschenblut getaucht, mit Menschenblut geschrieben wäre. Du sagst: das immer wilde Volk, ich aber sage: der immer raubgierige Adel!“ Antwort an einen Freund.

Den eigentlichen Übergang vom Liebes- zum socialen Roman machte Sand im Jahre 1835 während ihrer Bekanntschaft mit Michel von Bourges in der Erzählung „André", welche als Grundthese die großmüthige Vortrefflichkeit des plebejischen Mädchens gegenüber der eigensüchtigen Indolenz des aristokratischen Jünglings beweisen will. Auf André folgt 1837 „Mauprat", den eine bedeutende Anzahl Bewunderer G. Sands für den besten Roman halten möchte. In Wirklichkeit ist dieses elende Machwerk nicht bloß eine geschichtliche Lüge, indem es die Raubritterperiode in ihrer grausigsten Gestalt in das Ende des achtzehnten Jahrhunderts verlegt, sondern zugleich in künstlerischer Hinsicht eines der grobkörnigsten Melodramen, die Eug. Sue nur hätte schreiben können. Das Ganze sieht eher einem Märchen voll todtschlaglauniger Riesen und brutaler, menschenfresserischer Ungeheuer als einem modernen Zeitbilde ähnlich. Daß nebenbei dem Priesterstande ein verächtlicher Fußtritt gegeben wird, kommt in solcher rasend gewordenen Phantasterei nicht besonders in Anschlag. In Summa soll der Roman beweisen, daß die alten Titel des Schloß- und Kirchenadels nur eine Frucht der Barbarei sind, während der wirklich menschliche Adel sich erst aus dem Geist Rousseau's und der Revolution entwickelt. Diese Idee verkörpert sich in der Erziehung, welche Edmée dem Vetter Bernard angedeihen läßt. — Weit packender aber bringt „Le Compagnon du tour de France" die socialistischen Ansichten der Schriftstellerin zum Ausdruck. Dieses Werk ist ihre Republik, wie Spiridion ihr Phädon, wie Lälia ihre Metaphysik war. Der Compagnon soll uns nach dem vorausgeschickten Prospecte sagen: „was das sociale und menschliche Recht bedeutet, welche Gerechtigkeit in unseren Tagen ausführbar ist, und wie man es anzustellen hat, um den Proletarier zu überzeugen, daß die Ungleichheit der Rechte und der Entwicklungsmittel das letzte Wort der socialen Form und der Weisheit der Gesetze sei".

Die Aufgabe ist offenbar keine leichte, aber ein Genie wie G. Sand spielt mit solchen Bagatellen. „Der Compagnon," sagt ein französischer Kritiker [1], „ist ein Protest gegen alle Klassen der Gesellschaft zu Gunsten der letzten Klasse. Um einen erhabenen Geist, einen klaren, geraden Verstand, ein empfängliches Gefühl für die Schönheit in Kunst und Natur zu haben, muß man Proletarier sein. Gehört man aber zur Bürger-

[1] E. Lerminier.

schaft oder zum Adel, so ist man ganz gewiß mit einer Erbmakel befleckt, welche die anderweitig bestangelegten Seelen verdirbt. Da ist ein Mensch, der wohl die Freiheit aufrichtig lieben könnte — aber er ist ein Bürger, und er wird daher nie und nimmer wie ein Proletarier sich zur Höhe der socialen Frage erschwingen können. Anderswo begegnen wir einem milden, gütigen, liebenswürdigen Greisen, der sein Vermögen dazu verwendet, Leben und Fortschritt in seine Landbevölkerung zu bringen, aber er hat leider in seinem Charakter einen Bodensatz häßlichen Eigennutzes und schmählicher Heuchelei, und dem kann nicht anders sein, denn jener alte Herr ist — ein Adeliger. Pierre Huguenin, Schreinergeselle seines Zeichens, und sein Freund der ‚Corinthier' hingegen vereinigen in sich allein alle edeln und großartigen Eigenschaften. Der Mann, wie er sein soll, der Mustermensch, das ist Pierre Huguenin, der Schreinergeselle; der ‚Corinthier' aber ist der große Künstler. Dem Einen die Palme des Schönen, dem Andern die Krone der Tugend!" Diese scharfe Kritik enthält, wenngleich sie aus der Feder eines Feindes der Schriftstellerin stammt, nichts als die lautere Wahrheit.

Denn was thut G. Sand, um ihr im Prospect gegebenes Versprechen zu lösen? Sie führt uns auf ein altes Schloß des Grafen Villepreux, der sich aus Furcht der Revolution angeschlossen hatte, unter dem ersten Kaiserreich Präfect geworden war, unter der Restauration sich als Abgeordneter zur Opposition geschlagen und es zu einem bedeutenden Posten in einer carbonarischen hohen Venta gebracht hatte. Er hat eine schmachtende bleichsüchtige Enkelin bei sich, die er in den Grundsätzen des 18. Jahrhunderts erzieht. Außerdem weilt noch auf dem Schlosse eine Nichte des Grafen, die Marquise des Frenayes, eine geborene Kaufmannstochter, die der Marquis ihres Geldes wegen geehelicht und meistens allein unter der Obhut des Oheims Villepreux läßt. In diesen Kreis, der viel mehr die bitterste Carricatur als ein annäherndes Bild des Adels bietet, wird nun das Proletariat unter den idealen Gestalten des Schreinergesellen Pierre Huguenin und des Corinthiers Amaury eingeführt. Beide gehören zu den geheimen Arbeiterverbindungen, die schon seit langer Zeit in Frankreich unter dem Namen der Compagnonnage oder der Devoirs bekannt und mehr oder weniger Verzweigungen der Freimaurerei sind [1]. Pierre, der Haupt-

[1] Diese geheimen Verbindungen sind wahrscheinlich aus den alten Zünften entstanden.

held, ist mit allen nur erdenklichen Gaben Leibes und der Seele ausgestattet; während seiner Gesellenreise durch Frankreich hat er alle ernsten Bücher studirt, die er aufstöbern konnte; Pierre hat viel nachgedacht, vielleicht zu viel; so hat er es denn auch in seiner Verbindung zu einem großen Namen gebracht, nicht bloß als geschickter Schreiner, sondern auch als gelehrter Moralist. Keine der hohen Thaten und tiefdurchdachten Reden wird dem Leser geschenkt; Pierre, „der Geselle der Pflicht der Freiheit", genannt der Freund des Pfeiles (ami du trait), weiß Alles recht schön zu erzählen und berichtet mit gleichem Selbstgefallen, wie die Devorants und Gavots (andere Verbindungen) nicht weniger als Achilles der Starke im Namen der Carbonari um ihn sich beworben, während er treu und fest zur „Pflicht der Freiheit" gehalten habe. Pierre hat auch nachgedacht über die republikanischen Dogmen, an die er glaubt wie an sein Leben, und da hat er denn bezüglich des dritten Hauptstückes Egalité nichtsdestoweniger einige Zweifel, weil er einsieht, eine vollständige Gleichheit könne selbst durch ein Agrargesetz im günstigsten Falle nur für kurze Zeit erzielt werden. In seinen Zweifeln wendet sich Pierre um die letzte Lösung derselben an den alten Grafen. Dieser antwortet ihm: „Alles, was hienieden geschieht, muß der Mensch erdulden". Eine solche stoische Antwort auf eine an sich vernünftige Frage kann Pierre unmöglich befriedigen, und er fährt darum fort, für sich über das alte Räthsel der ungleichen Glücksvertheilung auf Erden zu brüten, ohne zu einem Resultat zu kommen. Unterdessen gewinnen jedoch seine Betrachtungen insofern einen sicheren Halt, als er sein Auge auf die bleichsüchtige Enkelin des Grafen wirft, und ihr nach und nach den armen Kopf so voll von seinen Theorien setzt, daß sie schließlich außer sich vor Bewunderung und Liebe vor Pierre auf den Knieen liegt und ihrem Großvater schwört, nie einen Anderen als den Schreinergesellen heirathen zu wollen. Der alte Graf wird bei dieser Nachricht vom Schlage gerührt. Aber Pierre ist großmüthig, und um den eigensüchtigen Aristokraten nicht ganz zu tödten, verzichtet er bis auf Weiteres auf die Hand der jungen Gräfin, während diese bei ihrem Schwure verharrt. Hiermit schließt das Buch; eine Fortsetzung desselben, wie sie versprochen war, ist nicht erschienen [1].

---

[1] Auf die Nebenperson Amaury's, des Corinthiers, der mit seinem raphaelischen Gesicht, seinem Kopf voll Poesie und seinem weichen Herzen ein Spielzeug der Marquise geworden und nach verschiedenen Abenteuern auf Kosten der Marquise nach Italien reiste, um sich in der Malerei auszubilden, brauchen wir des Weiteren nicht

Der Leser fragt sich erstaunt, ob diese Geschichte eine Antwort auf die gewaltigen und ernsten Fragen des Prospectus enthalten soll. Ist denn Pierre's Zweifel oder Villepreux' philosophischer Spruch eine Antwort, oder ist die Narrethei der beiden Frauen und die Liebeleien der Gesellen das sociale Recht? — Aber vielleicht wußte die Autorin selbst noch nichts Rechtes über diese Fragen, und wollte deßhalb bis zum zweiten Bande sich bei Lamennais oder Leroux Raths erholen. Dieß that sie denn auch, und war bald für die Lehren, die sie dort empfing, so begeistert, daß sie es selbst auf einen Bruch mit dem allmächtigen Buloz ankommen ließ. Im October 1841 reichte sie nämlich dem Redacteur der Revue des deux Mondes einen neuen socialistischen Roman ein, der unter dem Titel „Horace" des Ungesunden und Empörenden soviel zu Tage förderte, daß selbst das weite Gewissen Buloz' Scrupel empfand, stark genug, um der berühmtesten aller seiner Mitarbeiter den Scheidebrief zu geben und sich mit ihr bis auf einen gehässigen Proceß einschließlich zu verfeinden. „Es kam ein Moment, da die von ihr (Sand) angebotenen Schriften mit ihren neuen Principien in einem so seltsamen Widerspruch standen mit unseren (der Mitarbeiter der Revue) socialen und literarischen Grundsätzen, daß wir denselben nicht Raum geben konnten. Zwischen ihrem demokratischen Ungestüm und dem Geiste unserer Revue gab es so große Unterschiede, daß eine Trennung eintreten mußte." [1]

---

einzugehen, da er nur eine schwächere Reproduction Pierre's, gleichsam der Proletarier in der Kunst, wie sein Freund der Proletarier in der Socialwissenschaft ist. Ohne eine starke Dosis von Gotteslästerungen und Gemeinheit würde das Buch nicht gelesen worden sein. Als Beispiel der ersteren lassen wir hier die Worte Amaury's folgen, die er zu Pierre spricht und die uns eine Idee der Exaltation geben, mit der G. Sand sich dem Volkswohle hingab: „Ich werde nie gottlos sein, nein, niemals, und sollte man mich auch verhöhnen, so werde ich doch niemals über Jesus, den Sohn des Zimmermanns, spotten. Ob er Gott sei, oder nicht, ob er gänzlich gestorben oder auferstanden sei von den Todten, ich kann's nicht herausklügeln und lasse es mich daher auch nicht beunruhigen. Es gibt sogar Leute, welche behaupten, er habe nie existirt. Ich aber sage, es ist unmöglich, daß er nicht existirt habe, ich bin davon überzeugt, seitdem ich weiß, was du, Pierre, denkst und den Anderen beibringen möchtest. Warum solltest du der erste Arbeiter sein, der solche Ideen hat? Ich sehe nicht ein, warum ich selbst sie nicht eher gehabt habe, und ich sage mir, auch du würdest sie nicht haben, wenn nicht Menschen oder Götter (!), wie Jesus, sie einst in der Welt verbreitet hätten." — Jede Bemerkung ist überflüssig.

[1] Diese Trennung dauerte bis zum März 1851, wo nach einem vorhergehenden, sehr lobenden Artikel von G. Planche über das Sand'sche Drama „Claudie" gleich wieder ein Roman der Schriftstellerin (Le château des désertes) folgte. Die Art und Weise, wie diese Aussöhnung zu Stande gekommen ist, wird wohl noch lange

Diese Scheidung von dem bedeutendsten ihrer Ablagerungsblätter mochte G. Sand wohl auch zu Herzen gehen, allein dießmal wußte sie ihrer demokratischen Überzeugung ein Opfer zu bringen. Sie gründete daher mit Lamennais, Viardot, Mikiewitz und anderen Republikanern eine eigene Zeitschrift, die Revue contemporaine; doch ist von dieser Angelegenheit in den Memoiren der Frau ebensowenig als von anderen mißlichen Dingen die Rede. Die Zeitschrift bestand nämlich nur kurze Zeit, trotzdem P. Leroux in derselben seine Plutokratie, Lamennais seine wahnsinnigen Rhapsodien des „Kuruglu“ und G. Sand ihre „Consuelo“ veröffentlichten. Alle diese und ähnliche Schriften schienen dem Wortlaute nach das Agrargesetz herbeiführen zu wollen, und dennoch sollen ihre Verfasser nichts weniger als eine Gleichtheilung der Glücksgüter bezweckt haben. Ihren Freund Lamennais vertheidigt Frau Sand in dieser Hinsicht ausdrücklich gegen Lerminier. „Herr von Lamennais,“ sagt sie, „verlangt für das Volk nicht das politische Regiment, sondern nur die Gleichheit vor dem Gesetz; er will nicht, daß der Proletarier die Bourgeoisie erdrücke, sondern daß diese im Proletariat aufgehe; das Volk soll endlich nach seiner Meinung die Herrschaft nicht zum eigenen Vortheil an sich reißen, sondern an ihr gleichmäßig theilnehmen.“ Von sich selbst hebt sie in ihren Memoiren hervor, daß sie die Gütertheilung in einem ganz metaphorischen Sinne verstanden, in Wirklichkeit aber bloß die Theilnahme am Glück, welches allen Menschen zukommt, damit gemeint habe [1].

---

ein Geheimniß bleiben, da beide Theile darüber tiefes Stillschweigen beobachtet haben. Als Sand ihre Memoiren veröffentlichte (1853), sprach sie noch ziemlich cavaliermäßig von dem „eigensinnigen, brutalen Genfer“ (Buloz), und zählt unter den Werken, welche sie in der Revue veröffentlicht haben will, gerade jene auf, die nicht in der Zeitschrift erschienen sind. So ist die ganze Affaire Sand contra Buloz voll ungelöster Schwierigkeiten, und nur eins steht fest, daß kaum ein Jahr nach einem vernichtenden, bitterscharfen Artikel Mazade's über Person und Werke der Schriftstellerin (1857) wieder eine Erzählung aus ihrer Feder folgte, welcher dann bis zu ihrem Tode eine ununterbrochene Reihe neuer Romane sich anschloß. Im Ganzen enthält die Revue des deux Mondes ungefähr 50 Romane Sands, ohne die Briefe, Komödien 2c., Kritiken und politischen Arbeiten zu zählen, die in nicht geringer Anzahl erschienen. Buloz hatte daher wohl Recht, in der Redactions-Anmerkung zu dem Mazade'schen Artikel zu sagen, „daß sie allerdings seiner Revue etwas Prestige verlieh“. Nach der wahrheitsgetreuen Schilderung, welche wir von den Werken der Dichterin gegeben haben, kann sich der Leser nun aber auch leicht einen Begriff von dem „Prestige“ der Revue des deux Mondes machen.

[1] „J'entendais, moi, ce partage des biens de la terre d'une façon toute métaphorique; j'entendais réellement par là la participation au bonheur, due à tous les hommes“ (Histoire de ma vie, Ve partie, ch. VIII.).

Aber wenn jene reizenden Pamphlete, jene zündenden Brandbriefe und aufrührerischen Erzählungen im Sinne ihrer Verfasser auch nur metaphorische Phrasen waren, so verstand sie das gelehrige Volk doch buchstäblich und suchte danach zu handeln. Und als die Phrasendrechsler der Revue contemporaine niemals Ernst machen wollten mit ihren volksbeglückenden Systemen, ward das liebe, vergötterte Proletariat ungeduldig. Ein ungenannter Volksdichter jener Zeit schleuderte sogar folgendes beißende Epigramm an das minervaschwangere Haupt des Volkstribunen Lamennais:

„Nagt wirklich, wie ihr sagt, vom Glück enterbt, verstoßen,
Das arme Volk am Tuch der Noth,
So gebt nicht Worte bloß, wollt retten ihr's vom Tod;
Fliegt noch so schön das Wort gleich zügellosen Rossen,
'S bleibt doch nur Wort, und nie wird's — Brod!"

Wer möchte sagen, daß das Volk im Sinne der Agitatoren und ihrer Revue so ganz Unrecht hatte? Jedenfalls aber können wir G. Sand nicht von den verderblichen Folgen freisprechen, welche ihre Bücher auf die social-politische Entwickelung ihres Landes gehabt haben. Mag sie dieselben wirklich gewollt haben, oder mag, wie die Mehrzahl moderner Kritiker behaupten, ihr Socialismus nur ein poetischer gewesen sein, darauf kommt es für unseren Zweck nicht an; die Werke der Schriftstellerin bleiben vor wie nach ungesund, unwahr und gefährlich.

Zu welchen Kunstwerken es übrigens die socialistische Tendenz gebracht hat, das zeigt gerade Consuelo, ein dreizehnbändiger Roman, bei dessen Anfang die Autorin selbst nicht wußte, wie er verlaufen, wie er schließen würde. Sogar die unvernünftigsten ihrer Lobredner haben nie zu behaupten gewagt, dieser Erzählung liege ein Plan zu Grunde. Bisweilen verliert sich die Schriftstellerin völlig in das allerabgeweidetste Revier der Schauer- und Mordstücke mit verborgenen Gängen, Fallbrücken, Gespenstererscheinungen, Geheimsprachen u. s. w. u. s. w. Welches eigentlich die Idee des Ganzen sei, hat noch Niemand ausklügeln können, aber die Gotteslästerungen, die Ehetheorien, das Lob für allerlei Ketzereien und besonders für die geheimen Gesellschaften finden sich reichlich auf allen Seiten der dreizehn Bände zerstreut. Die Einweihungsscene der Zigeunerin in den Geheimbund der Illuminaten ist das Äußerste, was sich in Blödsinn und empörender Blasphemie leisten läßt. Wenn wir Phrasen lesen wie die folgende: „Die Sündfluth ist die menschliche Auflösung, welche keinen anderen Grund hat, als die Trennung der drei

menschlichen Fähigkeiten, entsprungen der Gottheit, und darum ohne Bezug auf die Einheit, wo die Einsicht, die Liebe, die Thätigkeit ewig verbündet bleiben 2c. 2c.", oder jene: „Die Häresie der Vergangenheit, der heutige Communismus sind nichts als der Schrei hungriger Eingeweide und zerfressener Herzen, welche nach der wahren Erkenntniß rufen, sie sind die Stimme des Geistes, die religiöse, philosophische und sociale Lösung des monstruösen Problems, welches seit Jahrhunderten über unsern Häuptern schwebt (?). Das ist die Häresie und anderes nichts"; wenn wir diese und hundert ähnliche Sätze in dem Roman lesen, dessen Held „ein sublimer Narr" ist, so schlagen wir das Buch mit Freuden zu, damit nicht durch Ansteckung auch unser Gehirn „den Unterschied zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft" verliere, wie es dem sublimen Grafen Albert ergangen. Die geschichtlichen Personen — und es figuriren deren nicht wenige in dem Werk, vom alten J. Hus bis auf den jungen Haydn — sind wahre Carricaturen. Übrigens vermochte auch der Roman die Revue contemporaine nicht lange am Leben zu erhalten.

Die socialistische Leidenschaft trieb G. Sand immer weiter, und bald war es ein öffentliches Geheimniß, daß die Romanschreiberin selbst die Manifeste Ledru-Rollin's, Sobrier's und Barbès' verfaßt hatte.

Als dann plötzlich die Februarrevolution ausbrach, wurde sie von Frau Dudevant mit Freuden begrüßt. Die berüchtigten „Bulletins de la République", welche vom 13. März bis zum 6. Mai 1848 jeden zweiten Tag veröffentlicht und mit dem officiellen Stempel zu Tausenden unter das Volk vertheilt wurden, waren ebenfalls zum größten Theile von Sand unter Beihilfe Jules Favre's geschrieben. Man muß diese schamlosen Brandbriefe lesen, wo doch gewiß alles Ernst war, um den Sand'schen Republikanismus kennen zu lernen. Dann schreibt sie ihre „Briefe an das Volk", gründet ein neues Journal „La Cause du Peuple" [1], arbeitet mit Barbès an der „La vraie République" und spricht in einem ihrer Artikel das große Wort aus, daß Frankreich noch wohl einen Cult haben wolle, vorausgesetzt, daß „dieser der Ausdruck des Ideals der Massen sei, und daher in seinen Formen ewig frei, ewig veränderlich, ewig fortschreitend bleibe, wie der Geist der Menschheit"! — Gleich als ob sie in sich selbst nicht genug verderbliche Ideen gefunden, beeilte die Republikanerin sich, zum Besten der Revolution

[1] Das aber nach drei Wochen, d. h. drei Nummern, wieder einging.

auch noch die Werke des Königsmörders Mazzini in's Französische zu übersetzen.

Das sind doch wahrhaftig Titel genug auf die blühendste Bürgerkrone!

Wir eilen über viele kleinere Erzählungen und Schauspiele hinweg und erwähnen nur noch den Roman „Mademoiselle de la Quintinie“ (1863) und die politischen Artikel während des deutsch-französischen Krieges (1870). Von den letzteren genügt es, zu sagen, daß sie in voller Unkenntniß des Sachverhaltes geschrieben sind und auf vielen Seiten die exaltirte Französin sowohl als die principienlose, politische Kannegießerin verrathen.

Erstgenannter Roman ist dagegen vielleicht einer der böswilligsten und verbissensten gegen die Kirche, welche Sand je geschrieben. Zur Probe folge hier nur eine Stelle: „Wenn das auf der französischen Presse ruhende Interdict noch zehn Jahre dauern sollte, so wird in zehn Jahren das falsche Christenthum (?), die Heuchelei (!), der Verfolgungsgeist herrschen, und man wird ausrufen müssen: Der Tod hat sich erhoben, das Gespenst hat sich auf die Lebendigen gestürzt. Es zerschmettert, droht, umschlingt, tödtet, verfolgt den Einzelnen in allen Entwickelungen seines Daseins, in seinen Interessen, seinen Zuneigungen, seinen Pflichten, seinen Rechten, seiner Ehre. Es hat das Leichentuch des Schweigens über die Massen gebreitet. Die schlimmsten Tage der Vergangenheit haben nicht eine so glühende Propaganda der Erstickung gesehen, einen so tückischen und hartnäckigen Eifer des geistigen Mordes, eine so schimpfliche Vernichtung des socialen Gewissens, ein so verworfenes Aufgeben der menschlichen Würde“ .... „Wenn du,“ ruft Sand dem Jüngling Frankreichs zu, „den Weg der Freisinnigkeit und der Selbstständigkeit betrittst, so läufst du Gefahr, mit allen Hoffnungen und mit aller Behaglichkeit des Lebens zu brechen. Welches auch die deinem Ehrgeize geöffnete Laufbahn sei, der Mann der Vergangenheit lauert auf dich, um sich mit dir zu messen. Bist du ein Mann der Wissenschaft, so wird er dich hindern, einen Lehrstuhl zu gewinnen; ein Schriftsteller, so wird er dafür sorgen, daß du verhöhnt, beleidigt, im Nothfalle in deinem Privatleben verleumdet wirst; bist du Künstler, mit dem Publikum in Berührung, so wird er durch die Banden, die er organisirt, durch die Leidenschaften, die er erregt und irre führt, dich auszischen und steinigen lassen, wenn er kann; bist du Politiker, so wird er dir alle Wege des Handelns verschließen und sich bemühen, dir die der Armuth, des Gefängnisses, der

Verbannung zu eröffnen; bist du ein Mann der Muße und des Nachdenkens, so wird er Gewitter um dich aufsteigen lassen (?!), wird die Luft, die du athmest, durch vergiftete Worte verpesten, wird deine treuesten Diener gegen dich aufhetzen; bist du Gatte und Vater, so wird er dir das Vertrauen deiner Frau und die Achtung deiner Kinder streitig machen: denn er ist überall!"

Ob G. Sand ihn wohl gesehen hatte, diesen überall gegenwärtigen Mann der Vergangenheit? Jedenfalls wollte sie ihm dann doch jede Verleumdung ihres Künstler- und Schriftsteller-Privatlebens insoferne unmöglich machen, als sie es selbst auf sich nahm, eine öffentliche Beicht ihres Lebens abzulegen, und während nahezu zwei Jahren (1853 bis 1855) in dem Feuilleton der „Presse" täglich einmal „vor dem Publikum improvisirte", bis sie dann schließlich die Scandalacten in 20 Bände zusammenthat und zu ewigem Andenken unter dem Titel „Histoire de ma vie" in die Welt schickte.

Mit dieser bereits allzulangen Besprechung der Sand'schen Erzeugnisse möge es für unseren Zweck sein Bewenden haben. Wie bereits zu Anfang gegenwärtiger Studie bemerkt wurde, war es keineswegs Absicht dieser Blätter, das literarische Talent der Dichterin zu untersuchen, bei der Masse des Gebotenen hätte sich sonst wohl hie und da eine klare Perle edler Kunst im Auskehricht finden lassen; uns war es einzig darum zu thun, aufrichtig und ernst die große Gefahr in's Licht zu stellen, welcher durch Lesung jener ungesunden Werke auch jetzt, da die Schriftstellerin nicht mehr lebt, eine unvorsichtige Jugend und ein unreifes Alter sich aussetzen müssen. Weil es galt, die Achtung vor den Schriften zu vernichten, haben wir selbst vor den traurigen Personalien nicht zurückgeschreckt, damit jeder ehrliche Mann die Verderbtheit der Quelle kenne und sich schon deßhalb vor den bösen Wassern hüte. Daß unsere Arbeit nicht überflüssig war, wie es wohl scheinen dürfte, geht aus den Urtheilen mancher vielgelesenen Zeitschriften und Literaturbücher deutlich genug hervor, und wo diese nicht hindringen, tragen die Redner in sogenannten Abendvorlesungen Sorge dafür, daß der Abschaum dieser Literatur doch ja recht anziehend und liebenswürdig dargestellt werde. Nahm doch in der allerjüngsten Zeit noch ein solcher Kleinverkäufer der Bildung kein Bedenken, vor einem zahlreichen Kreis ausgewählter Damen und Herren Frau Dudevant ein „Genie von Gottes Gnaden" zu nennen!

* *
*

Am 9. Juni 1876 verkündete der Telegraph nach allen Richtungen, Madame Aurora Dupin, geschiedene Dudevant, die berühmte Romanschriftstellerin George Sand, sei in der Nacht auf ihrem Schlosse zu Nohant gestorben.

Noch einige Monate vorher hatte sich die Zweiundsiebenzigjährige gerühmt, nicht einmal das Herannahen des Alters zu verspüren. Am 28. Mai dagegen schrieb sie in einem letzten Billet an ihren Arzt: „Da ein Theil der Lebensthätigkeiten fast vollständig unterdrückt ist, so frage ich mich, wohin ich gehe, und ob ich mich nicht eines schönen Morgens auf eine plötzliche Abreise gefaßt machen muß. Ich wünschte es lieber voraus zu wissen, als überrascht zu werden." Diese Worte können nun freilich alles Andere ebenso gut bedeuten, als eine beabsichtigte Rückkehr zu Gott und seiner Kirche, allein immerhin lassen sie einen schwachen Hoffnungsschimmer.

Ein Priester hat zwar nie zu der Kranken Einlaß erhalten, aber so viel zu erweisen, war es nicht die Sterbende, sondern ihre Umgebung, welche jeden religiösen Einfluß von dem Todesbette fernhielt. Was sich in der letzten Stunde in der Seele zugetragen, entzieht sich jeder menschlichen Controle, — Gottes allein ist auch das Gericht. Sand hatte in ihren Memoiren wenigstens einen Punkt der katholischen Sterbegebete im Voraus niedergeschrieben, indem sie erklärte, daß „in ihrem Herzen der Glaube an einen gütigen Gott, an die Unsterblichkeit der Seele und die Hoffnung an die Güter des künftigen Lebens jeder Untersuchung, jedem Disput und auch den zeitweiligen tödtlichen Zweifeln zum Trotze immer fortgelebt hatten". [1]

Kaum war die Nachricht von dem Sterbefall in Paris bekannt geworden, als die Leichenunternehmer oder die „Hundeverscharrer" (wie Neumanillo in seiner trefflichen Broschüre die Helden der Civilbestattung nennt) sich zusammenthaten, um dem öffentlichen, religiösen Anstandsgefühl einen recht derben und scandalreichen Schlag zu versetzen. Wie sie die lebende Schriftstellerin zu den Zwecken ihrer Freigeisterei mißbraucht, so sollte auch ihre Leiche demselben Zweck noch dienen. Man wollte den Sarg nach Paris bringen und die Hauptstadt durch eine neue Auflage der Michelet-Bestattung erbauen. Gott verhütete dieses Ärgerniß, indem er der Familie der Verstorbenen den Gedanken eingab, bei der geistlichen Behörde um ein christliches Begräbniß einzu-

[1] Histoire de ma vie, IVe partie, ch. XII.

kommen, und diese sah sich wegen der verschiedenen Umstände, welche den Tod begleitet, in der Lage, den Bitten der Verwandten unter gewissen Bedingungen gerecht zu werden. Die Freigeister ließen sich nicht entmuthigen und suchten doch wenigstens durch ihre Reden auf dem frischen Grabe das Ärgerniß in die geweihte Schlummerstätte der Todten zu tragen.

Viel Unsinn ist neben manchen Gotteslästerungen bei der Gelegenheit zu Tage gefördert worden, die Krone aber gebührt Victor Hugo, dessen verlesene Rede in dem Satze gipfelte: „George Sand ist eine Idee: sie hat in unserer Zeit einen einzigen Platz; Andere sind große Männer — sie ist das große Weib“ u. s. w.

Lassen wir die Todte auf dem Dorfkirchhofe, nahe ihrem geliebten Nohant, neben der Leiche ihres Vaters ruhen, an der Stelle, welche sie selbst so oft ihren Freunden mit den Worten gezeigt hat: „Dort werde ich einst sein.“ Wir sind weit entfernt, das Genie dieser außerordentlichen Frau zu leugnen. Aber eben weil dieses Genie eines der schönsten war, bedauern wir um so bitterer den traurigen und schmählichen Gebrauch, den Sand von der Himmelsgabe gemacht hat. Für sie selbst sowohl als für die Poesie und die Leser ist es zu beklagen, daß sie gegen Gott gerichtet hat, was sie von Gott empfangen, daß sie die Fittiche, die ihr zum höchsten Geistesflug gegeben waren, so schmachvoll im gemeinsten Straßenunrath beschmutzt hat.

Fassen wir in kurzen Sätzen die Hauptthemata der Hunderte von Romanen noch einmal zusammen.

1. In der katholischen Kirche sah G. Sand nur eine „große Ketzerei“ (Spiridion u. a.);

2. in der Person des Gottmenschen „nichts als einen Philosophen“ (Consuelo);

3. ihre Theodicee schwankte zwischen dem Pantheismus, der Gott-Vollkommenheit, der pythagoräischen Tetras und ihrem selbsterfundenen Corambe (Spiridion, Lälia u. a.);

4. der katholische Priester ist ihr der „überall lauernde Mann der Vergangenheit, der das Leichentuch des Schweigens über die Massen breitet“ u. s. w. (La Quintinie u. a.);

5. die geregelte Form der Staatsgesellschaft ist eine „politische Ketzerei“;

6. das Eigenthum ist auch ihr ein halber Diebstahl (Lettres d'un voyageur u. a.);

7. die Ehe ist ein Übel, der Treubruch der Gattin „eine Rückkehr zum unverlierbaren Freiheitsrecht der Frauen“ (a. v. O.);

8. das Concubinat bloß eine Phase der Beziehungen des Mannes zum Weib (Leone-Leoni u. a.);

9. der Selbstmord ist ein Recht, bisweilen eine Pflicht (Jacques u. a.) u. s. w.

Solche Sätze finden nicht etwa bloß engherzige Sittenrichter, sondern alle Jene, die noch Vernunft genug besitzen, lesen zu können in den Sand'schen Romanen. Leider scheinen Einige fast Lust zu haben, diese allzuschroffen Sätze zu leugnen oder doch wenigstens in unschädliches, ästhetisches Waschwasser aufzulösen. Wäre die Autorin nur selbst nicht da mit ihren leidigen Prospecten, in denen sie mit prosaischen Worten erklärt, was sie in ihren Werken gewollt hat, und eben dadurch ihren Lobrednern jede Entschuldigung vom Munde abschneidet. Sand wollte keine Priesterin der Kunst sein, sondern bloß Sybille der Tendenz. Dieser Tendenz aber huldigt sie auch gewohnheitsmäßig und fast unwissentlich in den andern anscheinend rein künstlerischen Werken. Proudhon hat mit Recht von ihr und ihrem schlimmen Geist gesagt: „Elle en a pour la vie.“ Darum ist fast kein einziges der vielen Werke ganz unschädlich, alle sind gefährlich, um so mehr, da der giftige Kern in einer glänzenden Schale verborgen liegt. G. Sand scheint, wie ein Kritiker geistreich bemerkt hat, in ihrer Person das W e i b mit der verführerischen S c h l a n g e ausgesöhnt und verbündet zu haben.

Adrian Marx aber meint: „Diese Frau hat in der Vergangenheit nicht ihresgleichen gehabt, und wird auch wahrscheinlich in der Zukunft nicht ihresgleichen finden.“

Dazu bemerkt L. Katscher: „Die Verantwortlichkeit bezüglich der Zukunft überlassen wir Marx; was jedoch die Vergangenheit betrifft, stimmen wir ihm bei.“

Wir aber sagen: So traurig wahr die Behauptung Marx' betreffs der Vergangenheit ist, so sehnlich steht zu wünschen, daß seine Prophezeiung für die Zukunft sich erfülle.

W. Kreiten S. J.

Recensionen.

Die Geologie und die Sündfluth. Eine Studie über die Urgeschichte der Erde. Von **A. Bosizio,** Priester der Gesellschaft Jesu. Mainz, Kirchheim, 1877. 8⁰. XVI u. 284 S. Preis: *M.* 9.

„Es wird zwar viel," so führt im Vorworte der durch sein früheres Werk „Das Hexaemeron und die Geologie" bereits bekannte Verfasser diese neue Studie ein, — „es wird zwar viel von den sicheren und unumstößlich feststehenden Ergebnissen der geologischen Forschung geschrieben und gesprochen; man achtet aber dabei viel zu wenig auf die durchaus nothwendige Unterscheidung zwischen den Ergebnissen der geologischen Forschung, insofern sie direct in das Fachgebiet der empirischen Geognosie und Paläontologie gehören, und deren Anwendung auf die ‚Geogenie' (historische Geologie, Erdentwicklungsgeschichte). Man verwechselt nur zu leicht die wirklichen geognostischen und paläontologischen Thatsachen, die allerdings die empirische Wahrheit für sich haben und vernünftiger Weise nicht geleugnet werden können, mit den bloß hypothetischen Ergebnissen der geologischen Speculationen über die Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte der Erde und der organischen Wesen." Freilich gehört — das erkennt auch der Verfasser an — nicht bloß Naturbeschreibung, sondern auch Naturgeschichte in den Bereich der Naturwissenschaft, ihr fällt auch die Aufgabe zu, die Entstehungsweise und die Bildungsphasen der Naturkörper zu erforschen; „aber," fügt er (S. 2) beschränkend hinzu, „diese geschichtliche Aufgabe wird die Naturforschung nur insoferne zu vollbringen im Stande sein, als ihr die Beobachtung der Entwicklungs- und Bildungsphasen des betreffenden Naturkörpers zugänglich sein wird .... So lange und insoferne es „dagegen" den Naturforschern noch nicht gelungen ist, diese Entwicklungsphasen in der Natur wirklich zu beobachten, wird kein besonnener Fachmann bloße Suppositionen und Vermuthungen für die wirkliche Naturgeschichte, für die wirkliche Entwicklungsgeschichte des betreffenden Naturkörpers halten wollen. Sie werden ihm allenfalls als sehr anregende Forschungsversuche erscheinen; er wird sie aber doch nur unerwiesene Hypothesen nennen müssen."

Auch die Geologie ist somit berechtigt, der Geschichte der Erde nachzuforschen; aber auch sie wird diese ihre erdgeschichtliche Aufgabe nur insoferne richtig lösen, nur insoferne die wirkliche Geschichte der Erde wiedergeben,

als „sie die Thatsachen derselben wirklich in der Natur zu beobachten im Stande ist" (S. 3). Hieran schließt der Verfasser die Folgerung, daß es außer dem Vermögen der geogenischen Wissenschaft liege, die geologische Urgeschichte, die erste Entstehungsgeschichte der Erde zu geben, weil eben „die ursprünglichen Entstehungs- und Entwicklungsphasen des Erdkörpers und der organischen Wesen nicht mehr in der Natur und Wirklichkeit beobachtet werden können" (S. 5). Dagegen gibt er zu, daß man an der Hand der geognostischen und paläontologischen Erforschung unseres Planeten sehr wohl Aufschlüsse über dessen Entwicklungsgeschichte erhalten könne. „Aus der gegenwärtigen geognostischen und paläontologischen Beschaffenheit der Erdrinde lassen sich in der That die Spuren vielfacher Veränderungen und Umwälzungen erkennen, welche die Erdoberfläche im Laufe der Zeiten erlitten hat; es lassen sich Zerstörungen und Umgestaltungen am Urgesteingebirg, Bildungen neuer Gebirgsglieder in den sedimentären Ablagerungen und ebenso der Untergang von unzähligen Thieren und Pflanzen aus den fossilen organischen Überresten mit vollständiger Sicherheit nachweisen. Ja selbst die verschiedentlichen Naturereignisse, durch welche der gegenwärtige Zustand der Erdoberfläche herbeigeführt worden ist, lassen sich aus den geognostischen und paläontologischen Verhältnissen der Erdrinde sehr genau unterscheiden und feststellen" (S. 7). Aber von hier bis zu einer Geschichte der ersten Entstehung unseres Planeten ist es noch weit. Die moderne Geologie selbst sieht es wohl ein, „daß die geologischen Thatsachen, welche sie aus der Erforschung der geognostischen und paläontologischen Beschaffenheit der Erdrinde schöpfen kann, nicht hinreichen, um daraus die ursprüngliche Entstehungs- oder Entwicklungsgeschichte der Erde und ihrer Bewohner zu beschreiben; darum nimmt sie ihre geogenischen Theorien über die ursprüngliche Entstehung und Bildung der kosmischen Weltkörper, und ihre Hypothesen über die ursprüngliche Entstehung und Entwicklung der organischen Welt zu Hülfe, und legt sonach die geologischen Thatsachen, welche ihr die geognostisch-paläontologische Erforschung der Erdrinde darbietet, nach diesen vorgefaßten Principien aus. Hiermit wird aber der richtige Standpunkt der geologisch-archäologischen Forschung nothwendig verrückt" (S. 8). Hiermit wird offenbar vorausgesetzt, daß jene „geogenischen Theorien eine gute und sichere Grundlage zur Auslegung ihrer archäologischen Funde darbieten, und daß die geognostischen und paläontologischen Thatsachen der Erdrinde wirklich über die ursprünglichen Entstehungs- und Entwicklungsphasen der Erde und der organischen Welt Auskunft zu geben vermögen. Wir hingegen sind dieser Meinung nicht, wir halten vielmehr dafür, daß es unumgänglich nothwendig sei, ehe man diese geogenischen Theorien bei der Auslegung unserer geologisch-archäologischen Documente in Anwendung bringt, ihren Werth, ihren Gehalt gehörig zu prüfen. Und ebenso, meinen wir, sei man durchaus nicht berechtigt, diese geologisch-archäologischen Documente der Geschichte der Bildung der Erdrinde ohne Weiteres und gleichsam selbstverständlich für schöpfungsgeschichtliche Urkunden der Erde und ihrer Bewohner zu halten" (S. 9).

Von diesem Standpunkte aus unternimmt nun der Autor die Prüfung zunächst der gang und geben *geogenischen Theorien* und sodann der *geologisch-archäologischen* Documente selbst. Er ist sich wohl bewußt, daß seine naturwissenschaftlichen Aufstellungen auf Widerspruch stoßen dürften, und uns möchte sogar in mehr als einem Punkte ein solcher Widerspruch sehr berechtigt erscheinen. Doch beschränken wir uns, ohne dem Urtheile der Fachgelehrten vorzugreifen, auf die einfache Wiedergabe der Ansichten des Verfassers, der wir eine kurze Bemerkung über die exegetische Seite der Arbeit folgen lassen.

Hinsichtlich der geogenischen Theorien wird zuvörderst, und zwar mit vollem Rechte, daran erinnert, daß nicht einmal die Annahme, „daß unsere Erde nur allmählich gebildet worden sei, und noch viel weniger, daß sie sich nach denselben, im gegenwärtigen fertigen Naturlaufe herrschenden Naturgesetzen und Naturkräften entwickelt habe, ein naturwissenschaftliches Axiom ist. Der allmächtige Schöpfer, der über alle Naturgesetze erhaben ist, hat sie in seiner göttlichen Weisheit geschaffen und gebildet, wie er wollte; und wir Menschen können uns durch bloße menschliche Wissenschaft über diesen göttlichen Schöpferwillen keine sichere Kenntniß verschaffen" (S. 12). Indem sich sodann der Verfasser auf den rein naturwissenschaftlichen Standpunkt stellt, glaubt er folgende *unerwiesene oder unrichtige Annahmen* auf dem Grunde sämmtlicher geogenischer Theorien vorzufinden:

1. Als *unrichtig* wird die Voraussetzung bezeichnet, daß überhaupt *die Geologie den wirklichen Urzustand der Erdmasse festzustellen vermöge* (S. 12). „Diesen *einen, wirklichen* Urzustand der Erde festzustellen, ist für die Naturwissenschaft eine pure Unmöglichkeit, aus dem einfachen Grunde, weil sich eben *sehr viele* und *sehr verschiedene* Urzustände der ursprünglichen Erdmasse denken und voraussetzen lassen, aus deren jedem, vermittelst mannigfacher Combinationen der im gegenwärtigen Naturlaufe wirkenden Naturgesetze und Naturkräfte sich der gegenwärtige fertige Zustand der Erde durch verschiedene Entwicklungsstufen hypothetisch darstellen läßt." Jeder derartige Versuch würde somit über den Werth einer *bloßen Annahme* nicht hinausgehen, dürfte, falls er an keinem inneren Widerspruch litte, höchstens als *mögliche* Erdentwicklungsgeschichte hingenommen werden.

2. Als *unerwiesene Hypothese* wird sodann der Satz hingestellt, „*daß die Schöpfung der organischen Welt nicht allzumal und in kurzer Zeit, sondern in sehr großen, durch lange Zwischenräume von einander getrennten Zeitperioden*[1] vor sich ge-

[1] Hier stehen im Texte die Worte: „und zwar in einem progressiven Fortschreiten des Organisationstypus". Auch die in denselben ausgesprochene Anschauung weist der Verfasser wiederholt als *unerwiesen* zurück; da sie indessen mit der Annahme langer Schöpfungsperioden nicht nothwendig zusammenhängt, so lassen wir sie hier und im Folgenden unberücksichtigt.

gangen sei" (S. 19—26). Als Hauptargument wider diesen Satz führt der Verfasser noch immer den seinen Gegnern zur Last gelegten circulus vitiosus in's Feld, welcher aus seinem älteren Werke hinlänglich bekannt ist und von mehreren Seiten, wohl nicht mit Unrecht, beanstandet wurde: die Gegner, sagt er, bestimmen das Alter der Fossilien nach dem Alter der Schichten und das Alter der Schichten nach den in denselben vorfindlichen Fossilien (vgl. auch S. 138 ff.).

3. Als unerwiesene Hypothese wird endlich noch die Behauptung bezeichnet, daß die sedimentären Schichten schöpfungsgeschichtlichen Ursprunges seien (S. 58—73). Von den Urgesteinen dagegen gilt es dem Verfasser als „gewiß, daß ihre Bildung während der Schöpfung der Erde selbst vor sich gegangen ist" (S. 46).

Der Versuch, die Entstehungszeit der sedimentären Schichten genauer zu bestimmen, bildet die weitere, mehr positive Aufgabe des Buches. Eine zweifache Möglichkeit bietet sich hier dar: dieser Zeitpunkt kann vor die Erschaffung des Menschen — immerhin, versteht sich, nach vollendeter Erschaffung der Thier- und Pflanzenwelt — oder er kann nach derselben fallen. Letzteres angenommen, müßten sich Spuren jener großartigen Naturereignisse in den Überlieferungen der Völker erhalten haben. Diese melden uns nun aber in der That von einem großartigen Naturereigniß alter Zeit — der Sündfluth. „Eine weise und unbefangene geologisch-archäologische Forschung wird daher bei ihren Studien über diesen Theil der Geschichte unserer Erdrinde die Sündfluthkatastrophe nicht unberücksichtigt lassen dürfen. Es wird vielmehr ihre unabweisliche Aufgabe sein, sie nach allen ihren Umständen gehörig in Betracht zu nehmen, die Wirkungen und Folgen dieser historisch erwiesenen großartigen Überfluthungsereignisse nach ihren mannigfachen hydrographisch-topographischen Verhältnissen zu erforschen und sie mit den geognostischen und paläontologischen Documenten dieser zweiten Periode der Bildung unserer Erdrinde zu vergleichen" (S. 78).

Der Verfasser beschäftigt sich also zunächst mit der biblischen Sündfluth. Die Größe ihrer Wirkungen muß nach der Größe ihrer Ausdehnung bemessen werden. War die Sündfluth nach ihrer localen Ausdehnung eine allgemeine, die ganze Erde umfassende? Der Verfasser glaubt dieses auf Grund der heiligen Urkunde bejahen zu müssen, er bezeichnet 17,000′ über dem Meeresspiegel (die Höhe des großen Ararat) als die „sichere und unbestreitbare", 27,000′ als die „erweisliche" Wasserhöhe der Sündfluth. Daß eine Überschwemmung, welche bis zu solcher Höhe hinanstieg, eine auf der ganzen Erde allgemeine war, dürfte wohl Niemand bezweifeln. Wie stellen sich nun die Wirkungen, welche eine derartige Überschwemmung haben mußte oder konnte, zu den thatsächlichen Ablagerungsverhältnissen der secundären Schichten? und wie steht es vor Allem mit diesen thatsächlichen Ablagerungsverhältnissen selbst?

Es wäre ein Irrthum, anzunehmen, daß alle die Formationen, welche die Geologen aufzählen, in der Wirklichkeit alle über einander gelagert auftreten. „Im Gegentheil, die einzelnen Localitäten bieten stets nur einige wenige

Glieder" einer Formation; „ebenso sind auch die einzelnen Formationen, die zu einer Hauptformationsgruppe zusammengehören, vielfach von einander getrennt und nirgends alle in dem Schema aufgeführten über einander vorhanden. In den einzelnen Localitäten finden sich immer nur einige wenige davon, und der Geolog muß sich durch Combination aller dieser aus verschiedenen Gegenden bekannten Theile das vollständige Ideal des Ganzen schaffen. Oft findet sich die dritte oder vierte, wohl auch die zehnte und zwölfte Formation ganz allein, oder gar nur Eines ihrer Glieder unmittelbar auf Urgestein gelagert, und alle übrigen fehlen gänzlich." Häufig „sind sie nur neben einander und am häufigsten liegen die gesetzmäßig auf einander folgenden Formationen oder Formationsglieder ganz weit von einander entfernt". Was sodann die Mächtigkeit der geologischen Formationen betrifft, so ist der allbekannte Umstand nicht zu übersehen, „daß die Gesammtmasse der sedimentären Gebirgsglieder nur einen sehr geringfügigen Bruchtheil der ganzen, uns geologisch bekannten Erdrinde ausmacht; den weitaus überwiegenden Theil derselben bildet das sogenannte Urgestein" (S. 169 ff.).

Diese Ablagerungen können, so argumentirt der Verfasser weiter, durch die Kraftäußerungen der Sündfluthgewässer auf die feste Erdoberfläche erklärt werden. „Was ihr petrographisches Material betrifft, braucht es keiner weiteren Untersuchung, da es ohnehin keinem Zweifel unterliegt, daß es durch Wassergewalt herbeigeschafft und gebildet worden sei. Es erübrigt also nur, die Massen- und Lagerungsverhältnisse dieses Materials aus den Wirkungen der Sündfluthkatastrophe zu erklären ..... Die thatsächlichen Lagerungsverhältnisse bestehen," wie bemerkt, „anerkanntermaßen darin, daß an einem und demselben Orte nie mehr denn zwei bis vier derartige Schichtencomplexe, die man als ein zusammenhängendes Ganze betrachten kann, wirklich über einander gelagert sind ..... Die Gesammtmächtigkeit aber (in verticaler Richtung zum Mittelpunkt der Erde) aller wirklich über einander gelagerten Schichten oder Conglomerate beträgt bekanntlich an keinem Orte der Erde viel mehr als 4000′ über dem Urgestein, wenngleich in manchen Localitäten bedeutende Gebirgsglieder von großer Ausdehnung vorhanden sind, die mitunter bis auf 30,000′ sich erstrecken. — Wir geben gerne zu, daß selbst diese thatsächliche (nicht ideale) Massenhaftigkeit von so weit verbreiteten, mehrfach wechsellagernden Schichten oder Conglomeraten von Kalk- und Sandstein, von Mergel-, Thon- und Schiefergebilden allerlei Art, wenngleich sie nirgends so auf einander gethürmt vorkommen, wie die systematische Darstellung sie uns angibt, dennoch einen wahrhaft imposanten und staunenerregenden Anblick darbietet, weil der Betrachtende hiebei unwillkürlich immer nur seinen eigenen kleinen Maßstab im Auge hat. Allein wie winzig klein ist der Mensch im Vergleiche zum ganzen Erdkörper! — wie winzig klein ist also dieser sein Maßstab im Vergleiche zu jenem Maßstabe, den wir hier eigentlich anlegen und gebrauchen sollen, um die Wirkungen und Kraftäußerungen einer Überfluthungskatastrophe, welche die ganze Erdoberfläche in der Höhe von wenigstens 16—17,000′ bedeckte, ermessen zu können!" Zudem

„haben wir die Zerstörungsgewalt einer Wassermasse von neun Millionen Quadratmeilen Bodenfläche und mehr als 16,000′ — ja wohl einer ganzen geographischen Meile Höhe vor uns. Stellen wir nun die Kraftäußerung einer solchen über die ganze Erde dahinströmenden Wassermasse der ganzen Mächtigkeit sämmtlicher klastischer und limmatischer Alluvionsgebilde gegenüber; vergessen wir dabei nicht, daß ihre verticale Gesammtmächtigkeit und horizontale Ausbreitung im Vergleiche zu den Urgesteinmassen nur einen sehr geringen Theil der Erdrinde ausmacht; und übersehen wir auch nicht, daß es weit ausgedehnte Gebirgsstrecken gibt, wo auf dem Urgestein gar keine oder nur sehr untergeordnete sedimentäre Gebilde angetroffen werden; so wird uns die Möglichkeit ihrer Entstehung durch die Sündfluth gar nicht mehr in Erstaunen setzen.“ Auch „sind wir weit entfernt, zu behaupten oder nur annehmen zu wollen, daß die ganze Sündfluthkatastrophe binnen Jahresfrist bereits vollends abgelaufen war ..... Wie lange diese Gewässer auf der Erde hin und her gewogt, bis sie zum Niveau unserer gegenwärtigen Meere vollends herabgesunken sind; wie lange jene zahlreichen, oft sehr weit ausgebreiteten Binnenmeere an einem Orte angehalten; in welchen Gegenden sie schneller abgelaufen, wo Einbrüche des Bodens stattgefunden, wo Bergstürze und vulkanische Eruptionen sich ereignet, bis endlich alle diese naturgemäßen Wirkungen und Folgen jener großen Überschwemmungskatastrophe zum Abschluß kamen, wird sich durch Detailforschungen in den einzelnen Localitäten ganz wohl nachweisen lassen“ (S. 187 ff.).

Endlich lassen sich auch die mannigfachen paläontologischen Verhältnisse unserer Erdrinde aus den naturgemäßen Wirkungen der Sündfluthkatastrophe erklären. „Daß überhaupt eine ungeheure Zerstörung im Pflanzen- und im Thierreiche, und zwar nicht nur unter den Landpflanzen und Landthieren, sondern auch unter den Wasserpflanzen und Wasserthieren eine nothwendige Folge der Sündfluth gewesen sein mußte, ist außer allem Zweifel. Was die See- und Süßwasserthiere und -Pflanzen betrifft, ist allerdings das Wasser ihr Lebenselement; allein die Gewässer, welche während der Sündfluthkatastrophe die Oberfläche der Erde beherrschten, mußten allerwärts, sowohl in der Beschaffenheit des Meerwassers als des Süßwassers, große Veränderungen hervorbringen, so daß es bald für diese, bald für jene See- oder Süßwasser-Organismen schädlich und ungeeignet wurde.“ Hiezu kamen unterseeische vulkanische Eruptionen, das Ausströmen heißer Quellen und schädlicher Dünste und namentlich die massenhaften Anschwemmungen von Gesteinschutt und Schlamm: alles Dinge, welche auf die im Wasser lebenden Organismen schädlich und tödtlich einwirken mußten“ (S. 206 f.).

Aber wie erklärt sich die eigenthümliche Vertheilung der organischen Fossilien in den sedimentären Schichten?

Hinsichtlich des Umstandes, „daß die verschiedenen Thier- und Pflanzenreste in den sedimentären Schichten nach gewissen Arten und Geschlechtern vertheilt vorkommen“, erinnert der Verfasser zuvörderst „an die allgemein anerkannte und von mehreren ausgezeichneten Naturforschern durch ihre sorgfältigen und gediegenen Studien über die

Geographie der Thiere und Pflanzen bis in's Einzelne nachgewiesene Thatsache, daß nämlich die verschiedenen Gattungen und Arten der Landfauna und Landflora, ebenso wie der Wasserfauna und Wasserflora ihre bestimmten Grenzgebiete und Wohnbezirke haben. Dieses biologische Gesetz der Thier- und Pflanzenwelt geht so weit, daß selbst die verschiedene Beschaffenheit des Bodens am Festlande, sowie des Wassers in Flüssen und Seen und im Meere nicht minder als die Höhe des Ortes über dem Meeresspiegel, oder die Tiefe unter demselben auf die Verschiedenheit der Arten und Gattungen von Thieren und Pflanzen, die daselbst vorherrschend gedeihen können, einen entscheidenden Einfluß ausüben". So „ist es für uns sehr einleuchtend, daß durch die mannigfachen, von uns oben angedeuteten Alluvionskatastrophen der Sündfluth in ihrer ganzen Größe und Ausdehnung zahllose Thier- und Pflanzenindividuen am Lande und im Meere größtentheils gerade in jenen Localitäten, in jenen Höhe- oder Tiefzonen, wo sie lebten, von den daherströmenden Schlamm- und Gesteinschuttmassen ergriffen und in klastische und limmatische Alluvionsschichten eingehüllt und begraben werden mußten" (S. 219 ff.).

Ein weiterer, ebenso auffallender Umstand ist das „oft ganz plötzliche Verschwinden der früheren fossilen Arten in den darauffolgenden Schichten und das ebenso plötzliche Erscheinen von ganz neuen Arten und Geschlechtern, sobald man in den Bereich einer höheren Schichtenfolge eintritt". Auch diese Erscheinung glaubt der Verfasser (S. 237 ff.) aus dem gleichen Gesetze der horizontalen und vertikalen Vertheilung der thierischen und pflanzlichen Organismen erklären zu können. „Diesem biologischen Gesetze gemäß haben nämlich die verschiedenen Thier- und Pflanzenarten, nach Verschiedenheit der Wasserhöhe, nach Verschiedenheit des Meeresgrundes oder Festlandes u. s. w., ihre entsprechenden Wohnplätze und Verbreitungsgebiete. Es muß daher jede neu eintretende Veränderung der hydrographischen oder orographischen Lebensbedingungen sehr bald eine entsprechende Veränderung der Fauna und Flora nach sich ziehen ... Nun aber sind unstreitig solche Veränderungen der Beschaffenheit des Festlandes, des Meeresgrundes, der Land- und Wasserhöhen im großartigsten Maßstabe eben durch die Sündfluthkatastrophe allerwärts an der Erdoberfläche eingetreten und haben sich während der ganzen Dauer der Fluth in großer Mannigfaltigkeit wiederholt. Bald lag eine große und tiefe Wasserbedeckung über einer weit ausgedehnten Landstrecke; bald lag dieselbe als Sumpf- und Moorland da, bald wurde sie durch gewaltige Ablagerungen von Sand und Gesteinschutt erfüllt, lag dann öde und wüst, bis durch mannigfache Schlammablagerungen ein fruchtbares Erdreich sich bildete u. s. w. Auch die Wasserhöhen jener zahlreichen, bald größeren, bald kleineren Binnenseen wechselten vielfach, und so mußten denn alle diese topographischen, orographischen und hydrographischen Veränderungen offenbar die jeweilige Veränderung der thierischen und pflanzlichen Bewohner nach sich ziehen." Aber diese Erklärung, welche übrigens erst noch von einer umfassenden Detailbeobachtung ihre Bestätigung erwartet, ist, wie der Verfasser selbst (S. 140) einsieht, zunächst „doch nur auf die Wasserthiere und theilweise auf die Pflanzen anwendbar".

Doch ist er der Ansicht, „daß wohl nicht die wenigsten, sondern sehr viele Landthiere in den Schutt- und Schlammablagerungen, wo diese lawinenartig hereinströmten, sofort den Tod fanden, wenngleich mehrere davon fliehend später von den Gewässern ergriffen oder als Leichen fortgeschwemmt und anderwärts abgelagert wurden". Er meint, daß „uns das Studium der topographischen Verbreitungsgebiete und naturgemäßen Wohnplätze der verschiedenen Landthierarten auch über das mannigfache Erscheinen und Nichterscheinen der Landthierfossilien sehr werthvolle Aufschlüsse werde gewähren können".

Aber wie erklärt sich die „nicht unbedeutende Verschiedenheit an Arten, an Größe, an Gestalt u. dgl. der jetzt lebenden Thier- und Pflanzenwelt im Vergleich mit der im versteinerten Zustande uns übriggebliebenen Flora und Fauna"? Der Verfasser scheint auch diese bedeutende Verschiedenheit in das Reich der Hypothesen und ungenau beobachteten Thatsachen verweisen zu wollen (S. 213). Er betont (S. 249), „daß unsere, aus den organischen fossilen Resten bisher gewonnene Kenntniß der früheren Thier- und Pflanzenwelt sehr unvollständig und mangelhaft sei, und das muß uns allerdings in dem Urtheile über den Grad der Verschiedenheit der fossilen und der jetzt lebenden Fauna und Flora sehr vorsichtig machen", zumal auch unsere Kenntniß der letzteren noch immer eine sehr lückenhafte ist. „Andererseits kann man jedoch nicht leugnen, daß die Zahl der organischen Körper aller Art, welche man bisher in den Schichten der Erdrinde aufgefunden hat, viel größer ist, als man hätte erwarten können, so daß dieselben immerhin schon genügend sind, um uns der Hauptsache nach eine entsprechende Vorstellung von der in den sedimentären Ablagerungen zu Grunde gegangenen Thier- und Pflanzenwelt zu verschaffen." So ist es denn „erstens eine aus dem ganzen Schatze der so zahlreichen paläontologischen Entdeckungen hervorleuchtende Thatsache, daß alle diese fossilen Thier- und Pflanzenreste im Großen und Ganzen dieselben Klassen, Ordnungen, Sippen, Gattungen und Arten aufweisen, die auch im Bereiche der jetzt lebenden Thier- und Pflanzenwelt vorhanden sind. Zweitens sind die mancherlei Unterschiede der fossilen Thier- und Pflanzenformen im Vergleiche zu den lebenden keineswegs von der Art oder so abweichend, daß sie irgend einen Anlaß böten, sie für eine andere Schöpfungs- oder Entwicklungsphase ansehen zu können . . . Und nicht nur das, sondern man kann es auch im Einzelnen nachweisen, daß ein großer Theil der fossilen Thier- und Pflanzenformen bis auf einzelne Species und Varietäten thatsächlich auch lebend uns bereits bekannt sind, und diese Übereinstimmung der fossilen und lebenden Fauna und Flora durch die immer fortschreitenden zoologischen und phytologischen Entdeckungen im Zunehmen begriffen ist. Allerdings wird man uns einwenden, daß denn doch in der modernen Paläontologie eine große Menge von ganz neuen Arten- und Gattungsbenennungen vorkommen, die unter den lebenden gar nicht existiren; aber es wäre ein großer Irrthum, aus diesen paläontologischen Benennungen eben so viele neue Genera und Species machen zu wollen, welche unserer lebenden Organismenwelt gänzlich mangeln sollten.

Man muß hiebei darauf Rücksicht nehmen, daß der Zweck der paläontologischen Nomenclatur nicht so sehr die Bestimmung der wirklichen Gattungen und Arten sei, welche nur zu oft aus den Bruchstücken sehr schwer oder gar nicht genau erkennbar sind, als vielmehr nur die Bezeichnung und Unterscheidung der einzelnen, verschiedenartigen Überreste, die man eben aufzufinden das Glück hatte . . . Wenn" sodann „einige oder mehrere Thier- und Pflanzenarten oder gewisse Varietäten nur fossil und andere nur lebend vorgefunden werden, so erklärt sich dieses zuvörderst schon aus dem bereits erwähnten Mangel einer vollständigen Kenntniß der gesammten früheren und der jetzt lebenden Organismen-Arten. Andererseits ist aber dieser Abgang mannigfacher Arten oder Varietäten unter den Jetztlebenden, welche nur fossil vorhanden sind, eine nothwendige Folge der durch diese große Überfluthungskatastrophe eingetretenen Veränderungen der topographischen, hydrographischen und namentlich auch der klimatischen Lebensbedingungen der Thier- und Pflanzenwelt, wobei nothwendig mehrere Arten gänzlich aussterben und mancherlei neue Varietäten entstehen mochten. Überdieß machen wir darauf aufmerksam, daß die meisten uns lebend ganz unbekannten und nur fossil erscheinenden Thierspecies gerade zu den marinen Organismen gehören". Da ist nun darauf Rücksicht zu nehmen, „daß erstens gerade von den lebenden marinen Thieren uns noch eine sehr große Menge Arten und Varietäten ganz unbekannt geblieben, weil sie uns ganz unzugänglich sind, und deßhalb vielleicht für immer unbekannt bleiben werden, wenn nicht irgend ein glücklicher Zufall uns zu ihrer Entdeckung führen wird; zweitens, daß bei jener gewaltigen Meeresbewegung, welche sowohl Anfangs, als im weiteren Verlaufe der Sündfluthkatastrophe stattfand, theils durch Erdeinstürze und unterseeische vulkanische Eruptionen, theils durch Wasserdurchbrüche u. s. w. die Gewässer des Meeres selbst in den tiefsten und verborgensten Gründen aufgewühlt wurden und sonach vielerlei Seethiere, groß und klein, die uns sonst ganz unbekannt hätten bleiben müssen, aus ihren Felsklüften, Schlupfwinkeln und Schlammgründen hinausgetrieben, in den Bereich unserer jetzigen Festländer gebracht wurden. Vielfach aber genügte auch schon die damals so weit ausgebreitete Herrschaft des Meeres über alles Festland für sich allein, um allerlei uns sonst kaum zugängliche Seethier-Arten herbeizulocken, wo sie sich in ihrem Elemente ganz heimisch fühlten und ihre gewohnten Ansiedelungsplätze in den Schluchten des überschwemmten Gebirges, oder im tiefen Schlammboden oder im weiten Hochwasser des überflutheten Festlandes einnehmen konnten, bis sie, durch die hereinbrechenden klastischen und limmatischen Ablagerungen verschüttet, daselbst zu Grunde gingen, und nunmehr von den emsigen paläontologischen Forschern fossil aufgefunden werden, während wir sie lebend vielleicht niemals zu Gesicht bekommen hätten. Auf eine ganz ähnliche Weise mögen selbst auch manche Süßwasser-, Saurier- und Landthierarten, oder Varietäten, die uns lebend noch ganz unbekannt sind, weil sie entweder noch nicht erforschte Landstriche bewohnen, oder in unzugänglichen Schluchten, Höhlen und Klüften oder in unterirdischen Gewässern sich aufhalten, dadurch zum Vorschein gekommen sein, daß sie, aus diesen ihren Wohnplätzen vertrieben, nach vergeblichen Ret-

tungsversuchen daselbst zu Grunde gingen, wo wir jetzt ihre fossilen Überreste antreffen. Was aber insbesondere die so zahlreichen fossilen Pflanzennamen betrifft, so liegt nebst andern Umständen, des Aussterbens u. dgl., doch offenbar die Hauptursache dieser Erscheinung nicht in der thatsächlichen Neuheit der Arten selbst, sondern nur in der so zahlreichen Erfindung neuer Arten-Namen für die unzähligen fossilen Überreste aus dem Pflanzenreiche."

„Ferner, was die so auffallende Verschiedenheit in der geographischen Vertheilung der jetzt lebenden und der fossilen Fauna und Flora anbelangt, so läßt sich auch diese ohne alle geogenischen Hypothesen aus den naturgemäßen Wirkungen der Sündfluthereignisse zutreffend erklären. Jene großartigen Alluvionen und Wasserströmungen während des ganzen Verlaufes der Sündfluthkatastrophe mußten mancherlei Verschwemmungen von Thier- und Pflanzenresten zur Folge haben, und andererseits bedeutende Veränderungen der klimatischen Verhältnisse hervorbringen, was großen Einfluß auf die damalige Fauna und Flora, ebenso wie auf die neu angesiedelte, jetzt lebende haben mußte."

„Was endlich noch einige andere Eigenthümlichkeiten der fossilen Formen betrifft, wie man sie besonders in populären Schriften hervorzuheben pflegt, als namentlich die riesigen Dimensionen und phantastischen Formen, die Zwittergestalten oder Mittelwesen, sogenannte Übergangsformen u. s. w., bemerken wir Folgendes. Die Riesenformen sind an und für sich eben nichts Eigenthümliches der fossilen Fauna und Flora, da es deren eben so große Gestalten in der jetzt lebenden Organismenwelt gibt. Bis jetzt wenigstens hat man noch kaum ein fossiles Exemplar von so ganz erstaunlicher Größe vorführen können. Die großen stämmigen Farren und Lycopodien finden sich auch heute noch, wenngleich seltener, als ehedem, in den Urwäldern und Ursümpfen der heißen Zone, wo die menschliche Cultur sie noch nicht ausgerottet hat. Das Mammuth ist nicht größer, als die großen, noch lebenden indischen Elephanten. Unter den Cetaceen gibt es eben solche Riesen im lebenden, wie im fossilen Zustande. Daß übrigens, wie schon bemerkt, die nach der Fluth eingetretenen klimatischen Veränderungen bei vielen, in kälter gewordenen Landstrichen angesiedelten Organismen-Arten einen Einfluß auf ihre Größenentfaltung gehabt, ist einleuchtend, und daraus erklärt sich in den meisten Fällen, weßhalb viele fossilen Species, wenn auch nicht riesenhaft, so doch an Größe den entsprechenden lebenden Arten weit überlegen sind . . . Aber auch jene andere Eigenthümlichkeit von Mittelwesen oder sogen. Übergangsformen, die man der fossilen Fauna beilegt, fehlen unter den jetzt lebenden nicht. Wir haben z. B. unter den fossilen den Ichthyosaurus, den Pterodaktylus und den neuentdeckten Ichthyornis; aber wir haben dafür unter den lebenden den Lepidosiren, die Fledermaus" u. s. w.

Das sind die Anschauungen, welche der Verfasser in seinem Buche vertritt. Das Urtheil über dasselbe wird, der ganzen Anlage entsprechend, von der Beantwortung folgender zwei Fragen abhängen: 1. Inwiefern ist dem Verfasser der Nachweis geglückt, daß die von ihm beanstandeten Sätze der neueren Wissenschaft unerwiesene Hypothesen sind? und 2. inwiefern hat er

sich bei Begründung seiner gegentheiligen Ansicht vor Aufstellung unerwiesener Behauptungen gehütet? Wir überlassen, wie bereits oben bemerkt, die Beantwortung dieser Fragen, insofern sie die Naturwissenschaft betreffen, den Fachgelehrten und wollen uns hier damit begnügen, hinsichtlich der letzteren Frage bloß ein Bedenken geltend zu machen: dasselbe betrifft des Verfassers Auffassung der biblischen Sündfluth.

Es ist ihm nicht unbekannt, daß die Exegeten neuerer Zeit mehrfach der Ansicht sind, daß die Ausdrücke des heiligen Textes keineswegs zu der Annahme nöthigen, die Sündfluth habe sich über die gesammte Erdoberfläche erstreckt. Er unternimmt es demnach, aus dem heiligen Texte selbst den Beweis der Allgemeinheit zu erbringen. Gen. 8, 4. 5 wird gesagt, daß die Arche im siebenten Monat sich auf den Bergen Armeniens niederließ und daß erst zu Anfang des zehnten Monats die Spitzen der Berge, die sich im Gesichtskreis der Arche befanden, wieder sichtbar wurden; zu diesen Bergen gehörte jedenfalls der große Ararat, welcher sich 16—17,000′ über den Meeresspiegel erhebt; also geht aus dem heiligen Texte selbst hervor, daß die Sündfluth zu einer Höhe von mindestens 17,000′ hinanstieg (S. 111).

Wir können diese Schlußfolgerung nicht gelten lassen. Schon vom rein naturwissenschaftlichen Standpunkte aus ist eine Überfluthungskatastrophe von den Dimensionen, wie sie der Verfasser behauptet, kaum denkbar ohne die großartigsten Terrainveränderungen, Hebungen und Senkungen der Continente, wie des Meeresbodens. Ja, die Annahme, daß die Höhenverhältnisse Armeniens oder auch der Ararat-Gruppe vor wie nach jener Katastrophe die gleichen gewesen, wäre eine durchaus unerwiesene und wahrscheinlich auch unerweisbare Hypothese. Vom naturgeschichtlichen Standpunkte ist es gar wohl denkbar, daß das armenische Hochland vor der Sündfluth viel weniger über den Meeresspiegel erhoben war und daß hier die Katastrophe zunächst in einer Senkung des ganzen Landstriches unter das Meeresniveau bestand, mit darauffolgender noch mächtigerer Hebung, während welcher der in seinen tiefsten Grundfesten erschütterte Boden himmelanstrebende Bergriesen gebar. Indessen dieser Voraussetzung bedarf es nicht; uns genügt, daß sich die Möglichkeit einer solchen Hebung nach vorhergegangener Senkung nicht bestreiten läßt.

Und was sagt nun die heilige Schrift, schließt sie diese Möglichkeit etwa aus? Nichts weniger als das. Sie kennt eine zweifache Ursache, welche die Sündfluth herbeiführte: „Im 600. Lebensjahre Noe's, im zweiten Monat, am 17. Tage des Monats, da spalteten sich alle Quellorte des weiten Meeres, und die Schleusen des Himmels thaten sich auf" (Gen. 7, 11). Die sich aufthuenden Himmelsschleusen sind die Wolken, welche ihre Wasser über die Erde ergießen. Unter den sich spaltenden Quellorten des Meeres sind nicht etwa irgend welche unterirdische und unterseeische Wasserbehälter gemeint, welche Meere und Flüsse speisen sollen, denn von solchen Wasserbehältern wußte sicher der biblische Erzähler nichts und wissen im Grunde wir selber — auch nichts[1]. Es sind vielmehr jene Quellorte gemeint, durch welche eben

[1] Daß die heilige Schrift von derlei unterseeischen Wasserbehältern nichts weiß,

jetzt im Augenblicke der Sündfluth der Ocean über das Festland hereinquillt; es ist das den Ocean eindämmende Ufer selbst, welches nun zum Quellort seiner Wasser geworden ist. Daß dieses Hereinbrechen des Meeres über seine Ufer darin seinen Grund gehabt habe, daß das Meer urplötzlich, man weiß nicht wie, sich überall auf der ganzen Erde 17,000′ über sein gewöhnliches Niveau erhob, sagt die heilige Schrift nicht. Die natürlichere Erklärung bleibt immer die, daß ein Landstrich, dessen Ausdehnung wir vorderhand nicht näher zu bestimmen vermögen, sich bis unter das Niveau des Meeres senkte. Oder soll vielleicht die Annahme einer Senkung des Continents mit folgender Hebung durch die Bemerkung Gen. 8, 3—5 ausgeschlossen sein, es hätten sich die Wasser allmählich verlaufen? Dawider ist zu erinnern, daß der Sündfluthbericht jedenfalls auf die Erzählung eines Augenzeugen zurückgeht, und daß dieser nach dem Augenschein erzählte. Er war mit der Arche auf einem Berggipfel Armeniens gestrandet und in seinen Augen vollzog sich die Trockenlegung des Landes durch ein allmähliches Ablaufen der Gewässer, während sie in Wirklichkeit die Folge einer langsamen Hebung des Bodens sein mochte. Seine Ausdrucksweise entspricht der relativen und nicht der absoluten Bewegung; sie ist darum nicht minder richtig, als diejenige des Verfassers des Buches Josue, der die Verlängerung eines Tages über das natürliche Maß hinaus als ein Stillestehen der Sonne bezeichnete.

Übrigens liegt es uns ferne, zu behaupten, die heilige Schrift stelle die Möglichkeit einer Katastrophe, wie sie der Verfasser vertritt, in Abrede; nur das wollten wir sagen, daß sich die Thatsächlichkeit einer solchen aus der heiligen Schrift nicht wohl erweisen lasse.

Fr. v. Hummelauer S. J.

Dr. Matthias Eberhard, Bischof von Trier, **Kanzelvorträge.** Herausgegeben von Dr. Ägidius Ditscheid, Apostol. Notar und Geheimsecretär des Verstorbenen. I. Band: Fastenvorträge. Trier, Ed. Groppe, 1877. 8⁰. 458 S. Preis: *M.* 5.

Im Kampfe für die heiligsten Güter des deutschen Volkes ist der sel. Bischof Eberhard zum Bekenner Christi geworden. Sein Name ist unzertrennlich mit dem einer Epoche verflochten, auf welche das katholische Deutschland einst mit heiliger Freude und mit inniger Dankbarkeit wird zurückblicken müssen. Seine hinterlassenen Reden sind schon aus diesem Grunde ein kostbares Vermächtniß an Zeitgenossen und Nachwelt. Aber auch abgesehen von den per-

---

scheint uns aus Gen. 1, 10 hervorzugehen, wo die Ansammlung der irdischen Gewässer Meer genannt wird; also dachte man nicht an weitere, submarine Wasserbehälter. Was übrigens die heilige Schrift unter den Quellorten oder Schleusen des Meeres versteht — denn diese beiden Begriffe fallen hier sachlich zusammen — dürfte aus Job 38, 8—10 ersichtlich sein. Wir schulden übrigens P. Bosizio die Bemerkung, daß er die von uns hier beanstandete Erklärung von Gen. 7, 11 nicht vertritt; er läßt diesen Text vielmehr unerörtert.

sönlichen Eigenschaften und Geschicken des Verewigten sind sie ihrem Inhalt nach eine werthvolle Gabe für den katholischen Klerus und das christliche Volk, eine sehr zeitgemäße Lectüre für jeden Gebildeten. Denn wenigstens die im vorliegenden Bande behandelten Stoffe haben nicht nur zahlreiche Berührungspunkte mit den religiösen Tagesfragen der Zeit, sondern sie greifen so recht in das Herz und in den Kernpunkt derselben hinein, in die Lehre von der Gottheit Christi, von dem göttlichen Ursprung seiner Kirche, von deren Verfassung und Primat, innerem Leben und welthistorischer Sendung, von ihrem Gegensatz zur Revolution, von ihren unabweisbaren Forderungen an die Jetztzeit.

Der Kanzelredner eilte gewissermaßen der Thätigkeit des vaticanischen Concils voraus und predigte fast zwei Jahrzehnte, bevor die „Augsburger Allgemeine" über die Gefahren einer „jesuitischen Räubersynode" in's Horn stieß, das, was die Kirche über diese Gegenstände immer festgehalten hatte, was als besonderes Heilmittel für unsere Zeit vor Allem Noth that und was denn auch später durch die conciliarische Autorität der Kirche genauere Fassung und bindendes Ansehen erlangte. So innig reihen sich die verwandten Stoffe an einander, daß der Herausgeber gewiß unbedenklich dem Bande einen specielleren Titel hätte geben können, wie etwa: „Christus, die Kirche und das Papstthum in ihrer historischen Erscheinung." Das hätte zugleich den Gedanken nahegelegt, in wie tiefer Lebensbeziehung diese Vorträge zu ihrem Verfasser standen, wie sie gleichsam das Programm seines Lebens ausmachten, wie er in seinen Anschauungen von Christus, Kirche und Papstthum die Kraft fand, sein Non possumus mit dem heiligen Pfande des Leidens zu besiegeln. Denn wer diese Anschauungen beherzigt, wie sie in den vorliegenden Kanzelreden uns enthüllt werden, der kann keinen Augenblick darüber im Zweifel sein, daß Christus, Kirche und Papstthum vereint eine Macht bilden, gegen welche jedwede irdische Macht vergeblich ankämpft, für welche es glorreich ist, Schmach und Verfolgung zu leiden. Aber Dr. Eberhard bleibt hierbei keineswegs stehen. Er ist es gewohnt, die Kirche von den höchsten und allgemeinsten Standpunkten aus zu betrachten. Er findet in ihrer Katholicität die große allgemeine Sache der Menschheit verkörpert, in ihrer Entwicklung das Programm des wahren Fortschritts, in ihrer Freiheit die Grundlage aller wahren Freiheit. Mit dem Bewußtsein, daß die Kirche und sie allein die Ideale der Menschheit und die Lösung ihrer großen Fragen in sich trägt, tritt er vor seine Zeit hin, um sie aus der glorreichen Vergangenheit der Kirche über die Aufgabe und die Ziele der Gegenwart zu belehren.

Bischof Eberhard ist Apologet, und zwar vorherrschend geschichtlicher Apologet, d. h. er gibt seiner Vertheidigung durchaus nicht die Form der Abwehr oder der syllogistischen Debatte, sondern er ist, wenn wir so sagen dürfen, einfach Geschichtschreiber, soweit der geistliche Redner das sein kann. Er stellt Christus, die Kirche und das Papstthum dar, wie sie waren, wie sie, unabhängig von allen späteren Geschichtszänkereien, in den heiligen Büchern und in der Kirchengeschichte vor uns stehen; er gruppirt diese Darstellungen schlicht

und einfach ohne oratorische Vergewaltigung um einzelne Hauptpunkte, welche sich aus dem betreffenden Zeitabschnitte selbst ergeben, und läßt dann ebenso mild und ernst das Bild in Berührung mit der Gegenwart treten und auf sie wirken. Inhaltlich sind diese Darstellungen die Frucht einer umfassenden Kenntniß der Kirchen= und Profangeschichte, theilweise sogar sehr specieller Studien. Was die Form betrifft, so ist die reiche Mannigfaltigkeit der Eintheilung, Beweisform, Darstellungsweise, wie auch der Sprache durchweg von fester Einheit beherrscht, die Sprache selbst reich, und einzelne Unebenheiten abgerechnet, welche der Herausgeber wohl salva reverentia hätte verbessern dürfen, rein und gewählt, der oratorische Schmuck maßvoll, nur bisweilen etwas üppig. Vielseitiges Wissen, tiefe Menschenkenntniß, feine Naturbeobachtung und eine frische, gemüthliche, echt deutsche Poesie der Auffassung befähigten den Redner, ohne Benachtheiligung der geschichtlichen Wahrheit seinen historischen Bildern den vollsten Reiz des Lebens zu verleihen. Manche seiner Schilderungen sind wirklich meisterhaft.

Wie der Herausgeber sehr wahr bemerkt, hält er „den Zuhörer gleichsam fest und läßt ihn nicht los, bis derselbe die Wahrheit ganz und voll erfaßt und sich von ihr überzeugt hat. Zur sicherern Erreichung dieses Zieles pflegt er in die Ausführung kleine Erzählungen hineinzuweben, welche mit dem Gegenstande in enger Beziehung stehen, gleichsam die behandelte Wahrheit praktisch enthalten. Dadurch ermöglichte er es auch dem weniger Gebildeten, welcher der theoretischen Entwicklung bis auf die Höhe vielleicht nicht hätte folgen können, seinen Vorträgen mit Nutzen anzuwohnen. So kam es, daß um seine Kanzel sich stets ein zahlreiches Auditorium und zwar aus den verschiedensten Lebensstellungen einfand und Niemand unbefriedigt wegging“ (VI). Diese Kunst echt volksthümlicher Darstellung, den großen Predigern des Mittelalters abgelauscht, deren besonderer Schüler und Verehrer Bischof Eberhard war, wird übrigens auch die Gebildeten nicht unbefriedigt lassen und ihnen die ebenso schöne als oft nur zu wenig beachtete Thatsache nahelegen, daß das katholische Dogma, in seiner für die schärfsten Geister unergründlichen Tiefe und in seiner dem schlichtesten Verstand sich anschmiegenden Faßbarkeit, weit mehr als irgend eine der modernen Philosophien den Unterschied zwischen Gebildeten und Ungebildeten aufhebt und die Menschheit wahrer Brüderlichkeit und intellectueller Einigung entgegenführt, während der vielgepriesene „Fortschritt“ die Menschheit in zwei unversöhnbare Lager von wissensstolzen Geistesaristokraten und von verwilderten Proletariern auseinanderreißt, jene zu Göttern aufbauscht, diese zu Heloten erniedrigt.

Die chronologische Reihenfolge, in welcher die sechs Fastencyclen gehalten wurden, hat der Herausgeber völlig umgestellt, wahrscheinlich um denjenigen über das Papstthum an die Spitze stellen zu können. Wir nehmen uns die Freiheit, hier zu derselben zurückzukehren.

Der I. Cyclus wurde im Jahre 1845 gehalten. Anspielungen auf die Reformationsfeier und die Ausstellung des heiligen Rockes, wie kräftige Schilderung der antikirchlichen Bewegungen in Spanien und Frankreich, der Leiden Irlands und Polens, der schweizerischen und schwedischen Toleranz versetzen in

die damalige Zeitlage. Anknüpfend an die „Erscheinungen Jesu nach seiner Auferstehung", vertieft sich der Redner in die Anschauung des erhabenen Werkes, welches der Gottmensch in jenen seligen vierzig Tagen schuf, und das bis herab auf unsere Tage die Züge seines leidenden, wie seines verklärten Antlitzes zurückstrahlt: der katholischen Kirche.

„Eine streng bestimmte Erscheinung mit ihrer bewundernswerthen Consequenz, ein wunderherrlicher Bau, welcher das Gepräge der Zweckmäßigkeit und Wohlordnung so offen trägt, steht sie da ausgezeichnet unter all' den schwachen, halben Einrichtungen der Zeit mitten in dem principienlosen Schwanken zwischen Ja und Nein, zwischen Strenge und Milde, zwischen Zeit und Ewigkeit, zwischen Himmel und Erde, welches die Menschheit hin- und herwirft und sie nicht zur Ruhe kommen läßt. Von Anfang an hat sie den Vordergrund der Geschichte eingenommen und auf die Höhen des Lebens sich gestellt. Sie hat in den trübsten Zeiten die Keime der Bildung und Gesittung in sich bewahrt, aus dem Wirrsal der Verhältnisse Ordnung hervorgerufen, Völker gebildet und geleitet. Von ihrem Geiste angeweht, hat die Kunst, welche in der heidnischen Welt ganz irdisch den Staub der Erde gegessen, ihr Auge gen Himmel aufgeschlagen, sich auf ihren besseren Theil besonnen und gleich, als ob sie schon in die Erlösung aufgenommen, dem Göttlichen gedient. Im Hause dieser Kirche brüderlich vereinigt, hat das deutsche Volk die Tage seiner Größe und Herrlichkeit verlebt. Und noch immer steht diese Kirche im Vordergrund der Geschichte und der Tagesfragen. Wie ärgerlich es auch Vielen sein mag, sie läßt sich nicht ignoriren, mit Stillschweigen übergehen, verächtlich bei Seite rücken und lebendig begraben" (S. 393).

Mit klarer dogmatischer Schärfe, wie mit anschaulicher, tief poetischer Lebendigkeit zeigt uns nun der Redner in sechs Vorträgen: 1. wie die glorreiche Lebensthätigkeit der Kirche von der unsichtbaren Gegenwart ihres göttlichen Stifters ausging; 2. wie sie durch Lehre, Sacramente und gute Werke seine liebliche Erscheinung als „Gärtner" unter den Völkern fortsetzt; 3. wie sie gleich ihm als „Wanderer" auszieht bis an die Grenzen der Erde und von den Nationen als „Fremdling" behandelt wird; 4. wie sie seine Wunden als „Wahrzeichen, Kampfeswaffen und Siegeszeichen" an sich trägt; wie sie 5. in ihrer Hierarchie, 6. in ihrem Primat mit den Absichten, Einrichtungen und Plänen ihres göttlichen Stifters übereinstimmend, als lebendige Erscheinung und Werk des Auferstandenen in unsere kampfesreiche Zeit hineinstrahlt.

Der II. Cyclus (1847) führt uns in das innerste Heiligthum des kirchlichen Lebens — in die Geheimnisse des heiligen Meßopfers, um zu zeigen, „welch' ein reicher Segen von jeher von den katholischen Altären ausgegangen ist, welchen mächtigen, in seiner ganzen Größe unberechenbaren Einfluß die heilige Messe ausgeübt hat und ausübt auf das Leben, auf die sittlich-religiöse Bildung und Erhebung der Menschheit, wie auch sie in der ersten Reihe der Mittel steht, mit welchen unsere heilige Kirche die christliche Civilisation in die Welt eingeführt und in ihr erhalten hat, wie durch die großen Thatsachen und Wahrheiten, welche in der hl. Messe vollzogen werden und sich darstellen, die Keime der schönsten christlichen Tugenden in die Her-

zen gesenkt und gepflegt wurden". Nachdem im ersten Vortrage die „göttliche Einsetzung" lichtvoll und gründlich nachgewiesen, wird in den folgenden (2.—4.) das heiligste Altarssacrament nach seinen drei bedeutsamsten Seiten — wirkliche Gegenwart, Opfer, Communion — nicht nur vom Standpunkte des in die Herzen blickenden Asceten, sondern hauptsächlich von demjenigen des die socialen Geschicke der Menschheit umspannenden Historikers in ihren weltbewegenden Momenten geschildert: die wirkliche Gegenwart als der Lebensquell katholischer „Frömmigkeit und Begeisterung", das heilige Opfer als der unversiegliche Born katholischen Opfergeistes, die heilige Communion als „das wundervolle Band des Friedens, vor welchem Feindschaft und Ungleichheit der Menschen nicht besteht, welches die Menschen in Einheit der wahren Kirche Christi umschlingt". An diese herrlichen Culturgemälde, von der eucharistischen Andacht des Aquinaten, wie von der künstlerischen Anmuth der Disputa durchhaucht, reiht sich im vierten Vortrage die Darstellung des großartigen Gebetslebens der katholischen Kirche, das, vom Altar ausgehend, die Menschheit schon seit zwei Jahrtausenden mit sittigenden, übernatürlichen Lebenskräften durchdrang; im fünften Vortrage ein Bild der apostolischen Predigt, die, aus den Episteln und Evangelien der heiligen Messe hervorwachsend, die Völker der alten und neuen Welt mit dem Segen wahrer und wirklicher Aufklärung beglückte. Dieß wahre Bild des katholischen und apostolischen Predigtamtes widerlegt nicht nur auf's Schönste das alte protestantische Vorurtheil, daß „Gottes schriftliche Urkunde" in der katholischen Kirche nicht genugsam verehrt werde, sondern auch die gang und gäbe Vorstellung, daß die Kirche sich der Völker auf dem Wege des Zwanges und der Gewalt zu bemächtigen suche. Und wie der Redner hier die Kirche, indem er den Geist ihrer Liebe in den wahrsten und lebensvollsten Zügen vorführt, gegen den Vorwurf des Gewissenszwanges auf das Nachdrücklichste vertheidigt, so wirft seine Darstellung überhaupt, ohne den Rahmen des dogmatischen Stoffes zu verlassen, die zeitgemäßesten apologetischen Streiflichter auf die brennenden religiösen Fragen und Controversen der Gegenwart.

Ganz apologetisch ist der III. Cyclus (1848). Während die Wehen der Februarrevolution Europa durchzuckten und es seinen Abfall von Christus bitterer denn je seit einem halben Jahrhundert empfinden ließen, verkündete der tiefblickende Kanzelredner von Trier „die göttliche Sendung Jesu Christi", das gewaltige apologetische Fundament des Christenthums und der christlichen Gesellschaft — ruhend auf den Grundfesten natürlicher Gotteserkenntniß und primitiver Überlieferung (1), verbürgt durch Christi sündenlosen Wandel (2), sein eigenes Zeugniß und den Gehalt seiner Lehre (3), seine Wunder (4) und seine Weissagungen (5). Es war das Schönste und Treffendste, was sich dem augenblicklich entfesselten Geiste des Antichristenthums entgegensetzen ließ, und was die Ausführung betrifft, so bilden die ebenso gründlichen als milden und schmuckreichen Vorträge ein bedeutsames Seitenstück zu den dialektisch scharfen und zündenden Reden, in welchen der sel. P. Roh später denselben Gegenstand behandelte.

Den einmal eingeschlagenen apologetischen Weg verließ Dr. Eberhard

nicht, wenn er im IV. Cyclus (1849) den „Aufenthalt des Apostels Paulus zu Athen" in fünf Vorträgen (1. Erste Ankunft zu Athen; 2. erstes Auftreten; 3. feierliche Predigt; 4. Erfolg derselben) zum Gegenstande seiner Fastenpredigten machte. Wie P. Felix in seiner ersten Conferenz über den „Fortschritt" das alte Athen im modernen Paris wiederzufinden glaubte, so drängten sich auch dem geistreichen deutschen Prediger die vielfachsten Analogien zwischen den trüben Zuständen der paulinischen Zeit und der Ära des modernen Fortschritts auf, und die feine Behandlung dieser Analogien gibt seiner mehr geschichtlichen als dialektischen Darstellung den anziehendsten Reiz. Der Gegensatz zwischen antiker und christlicher Bildung führt schon in der ersten dieser Conferenzen dazu, die socialen Wohlthaten des Christenthums in beredter Weise zur Darstellung zu bringen. In der zweiten wird der angeblich unaussöhnbare Gegensatz von Katholicismus und Patriotismus in dem liebeglühenden Herzen des Völkerapostels versöhnt. Wahrhaft großartig und majestätisch tritt in der dritten, in welcher die Rede des hl. Paulus vor dem Areopag exegesirt wird, die christliche Lehre von der Solidarität des Menschengeschlechtes dem modernen Wahne von freiem Menschenthum und atomistischer Gesellschaft entgegen. Nicht weniger gewaltig, wahr und glühend ist in der vierten die Stellung des Christen gegenüber dem modernen Pharisäismus, Sadducäismus und Indifferentismus gezeichnet. Als Probe der oratorisch-stilistischen Behandlung möge folgende Stelle zeigen, wie Dr. Eberhard in dieser vierten Conferenz einen ganz landläufigen Einwurf erörtert.

„Das Christenthum, die christliche Frömmigkeit ist für die Frauen! rufen die Feinde des Christenthums. Ja, wohl ist das Christenthum für die Frauen; wie für Dionysius, so auch für Damaris. Das Christenthum hat das Weib erlöst aus dem Drucke und der Schmach, in welcher es gefesselt war im Heidenthum, und hat seiner Stirne das Siegel seiner Würde wieder aufgedrückt. Das Christenthum hat dafür die Dankbarkeit und Liebe des Herzens sich erworben. Es hat das weibliche Herz veredelt und durchheiligt. Und das ist für die gesammte Menschheit von der höchsten Bedeutung. Denn an diesem Herzen, von seinen Schlägen berührt, empfängt das Kind die ersten Keime der Religion, der Gottesfurcht, der Sittsamkeit, der Gottes- und Menschenliebe. In der Nähe dieses Herzens, auf dem Schooße der Mutter, hat das Kind seine ganze Welt und seine Bildung. Diesem Herzen hat Christus, neben der Hilflosigkeit des Kindes, die Wunden und Thränen der Krankheit, der Hospitäler, den Schmerz des ganzen Menschenlebens anvertraut. In dieses Herz hat das Christenthum den doppelten Heldenmuth eingehaucht: den Heldenmuth der christlichen Liebe, welche sich selbst vergißt, und den Heldenmuth, mit welchem auch Frauen um den Kranz des Martyriums geworben. Das Christenthum ist für die Frauen und durch die Frauen für die ganze Welt. Den Dionysius und die Damaris, den Mann und das Weib, das Haupt und das Herz der Menschheit, hat Christus mit einer und derselben Hand in gleichem Maße gesegnet und so seine Kirche aufgebaut, die, anscheinend schwach, die Götzenburg zu Athen und den Götzendienst aller Länder

besiegte und in allen Stürmen von Neuem siegreich wie eine Heldin durch die Zeiten schreitet" (S. 201).

Brachte der Stoff des IV. Cyclus, die Thätigkeit des Völkerapostels im heidnischen Athen, von selbst eine Fülle erhabener Momente und großartiger Auffassungen mit sich, so vertieft sich dagegen der V. Cyclus, „die erste Christengemeinde zu Jerusalem", so recht in das innere Leben der Kirche, in ihre erste unscheinbare Bildungsstätte, in das Geheimniß der christlichen Charitas. Schlicht und herzlich belehrt uns der erste Vortrag darüber, was es heißen will: „Ich glaube an eine apostolische Kirche"; er zeigt uns „die Apostel" als die Säulen und Grundfesten dieser Kirche. Der zweite Vortrag entwickelt uns das innere Band, welches die erste christliche Gemeinschaft umschlang, das Geheimniß des Brodbrechens, „das heiligste Sacrament des Altars". Der dritte endlich enthüllt uns die Wirkungen dieser inneren Lebensgemeinschaft, „das christliche Liebesgebot". In treffender Weise wird am Ende dieser gemüthvollen Darstellung daran erinnert, wie nur das wahre Christenthum diese Liebe kennt, wie die Revolution in Frankreich mit dieser Liebe den rettenden Engel des Landes verbannte, wie der eherne Soldatenkaiser Napoleon die barmherzigen Schwestern zurückrief mit der Motivirung: „In Erwägung, daß es eine Unmöglichkeit ist, den armen Kranken durch bezahlte Wärter die nöthige Hilfe zu bringen." „Der Heiland lehrt uns," so heißt es dann weiter, „daß diese Liebe eine höhere Kraft Gottes, eine Gnade ist. Das ist ihre endliche Erklärung, weiter läßt sich nichts erklären. Darum läßt sich auch, was diese Liebe thut, nicht so nachthun. Es ist aber im Großen ein Geschenk Gottes für seine Kirche, ihre Auszeichnung, ihr Diadem. Und wo der Mensch sich löst von den heiligen Banden, die ihn mit Christo verknüpfen, da schwindet diese heilige werkthätige Liebe, da fahren die Geister der Selbstsucht, der Zwietracht, des Hasses wieder empor. Und in unserer Welt — überall begegnet euch die Klage, daß die Herzen erkalten, daß die Selbstsucht sich überall geltend macht trotz allen Geredes von Liebe und Verbrüderung. Sollen wir den Herrn anklagen, daß seine Retterhand zu schwach sei? Daß der heilige Herd der Liebe und Brüderlichkeit erkaltet sei, den Jesus Christus angezündet hat mit dem Feuer, das er vom Himmel brachte, an dem das Herz und die Seele der ersten Christen in Eins zusammenschmolzen, an dem so viele Tausende erglühten in allen Zeiten? Nicht die heilige Flamme hat abgenommen, aber wir haben uns von ihr entfernt; darum sind wir so kalt. Wir müssen ihr näher treten, unsere Zeitgenossen, die ganze Welt muß ihr näher treten!" (S. 131.)

Der bedeutsamste der sechs Cyclen ist unzweifelhaft für unsere Tage der VI., „Vorträge über das Papstthum". „Einzelne Scenen," so bezeichnet der Redner selbst seinen Vorwurf, „sollen, in der Zeitfolge großer Epochen fortschreitend, uns die Stoffe der Betrachtung geben. Der Papst in den Katakomben zur Zeit der Martyrer, der Papst am Fuße des Vaticans zur Zeit der großen Völkerwanderung, der Papst in den großen Kämpfen mit der Feudalmacht des Staates, der Papst im höchsten mittelalterlichen Glanze, der Papst in der moder=

nen Zeit — kann es einen größeren Wechsel der Dinge, eine ausgeprägtere Verschiedenheit der Situationen geben, als diese, in welche sich das unerschütterliche Centrum der Kirche hineingestellt findet? Der Geist und Charakter des Papstthums immer derselbe, das Amt das immer gleiche, die im tiefsten Grund immer gleiche und einfache Pflicht und Wirksamkeit des Papstthums, die ohne Veränderung ihrer selbst jeder Zeit sich wunderbar anschmiegt, werden in dem wechselnden Lichte der Jahrhunderte in stets anderem Glanze, nach andern Seiten in die Augen leuchten. In diesen verschiedenen Betrachtungen werden wir so mit Gottes Hilfe nicht wenig Licht darüber empfangen, wie das päpstliche Amt wahrhaft bei allem Wechsel der Zeit in gleicher Natur und Wesen geblieben ist; es wird uns Licht darüber aufgehen, was die Kirche, die gesammte Christenheit, was die Menschheit und was jede unsterbliche, zum ewigen Leben berufene Menschenseele am Papst hat, welche Bedürfnisse der Seelen und der Völker von Gott durch die Institution des päpstlichen Amtes ihre Befriedigung erhalten. Wir entnehmen daraus, welche hohen Güter uns heutzutage in dieser göttlichen Institution bedroht sind" (S. 6). Wie sich von selbst versteht, war es nicht thunlich, dieß Bild des Papstthums in bloß fünf Vorträgen zu einer erschöpfenden geschichtlichen Apologie zu gestalten. In den drei letzten fühlte sich der Redner sogar unwillkürlich dazu gedrängt, gleichsam Biograph zu werden, und in den drei hervorragenden Gestalten Gregor' VII., Innocenz' III. und Pius' V. drei ebenso verschiedene als merkwürdige Perioden des kirchlichen Primats auf den engen Rahmen historischer Porträts zurückzuführen. Aber er hat dieß mit so tiefer Wahrheit und zugleich — wenn wir uns des Ausdrucks bedienen dürfen — mit solch' dramatischer Meisterschaft gethan, daß in den drei Bildnissen jeweilen die ganze Zeitgeschichte sich lebendig spiegelt und daß man fast wünschen möchte, die ersten zwei Vorträge möchten in ähnlicher Weise um eine charakteristische Persönlichkeit, wie etwa Calixtus, Cornelius und Gregor den Großen, gruppirt worden sein. Was besonders erfreut, ist, daß der ebenso gründliche als begeisterte Apologet die „Papstfabeln" alter und neuer Zeit, kurz, den ganzen elenden Kram von Verleumdung, Fälschung und Unsinn, womit Wissensdünkel und Lügengeist das Papstthum verzerrt, mißhandelt und gekreuzigt haben, kaum eines Blickes würdigt, viel weniger die sogen. „Wissenschaft" um Nachsicht für diese und jene „römischen Sünden" anfleht, sondern kräftig und unwiderlegbar dasjenige in's Gedächtniß ruft und nach seiner vollen Würde und Wahrheit darstellt, was der Protestantismus mit all' jenem Geschichtsquark aus der Erinnerung der Menschheit hinwegtilgen wollte: die incommensurable Fülle von Heiligkeit, Wissenschaft, Größe, civilisatorischer Thätigkeit, Gottesverherrlichung und Menschenliebe, welche sich im Papstthum verkörpert und welche durch die sittlichen Gebrechen einiger unwürdiger Päpste ebenso wenig beeinträchtigt wird, als die kosmische Stellung und Thätigkeit der Sonne durch die Sonnenflecken.

Getragen von dem gläubigen Bewußtsein, daß die Geschichte des kirchlichen Primats eine mystische Fortsetzung des Lebens Christi ist und zu seiner Rechtfertigung nur der Wahrheit, der ganzen und vollen Wahrheit bedarf,

geleitet uns unser Führer denn hinab in die gewaltige Todtenstadt, welche unter dem Rom der heidnischen Cäsaren die Triumphe des Kreuzes mit Leiden und Martyrium eröffnete. Er erzählt uns ihre Geschichte, er erklärt uns ihre Denkmäler, er eröffnet uns den vielseitigen Lebenszusammenhang zwischen der Ära der Katakomben und der unsrigen, er zeigt uns besonders die drei schönsten Edelsteine der römischen Martyrkirche und der päpstlichen Kirche, welche aus dem Dunkel des unterirdischen Rom in unsere Zeit hineinblitzen: „Katholischer Glaube, wie wir ihn jetzt bekennen, katholische Liebe, wie sie jetzt gepflegt und geübt wird, und unerschütterliche Festigkeit, die uns überall in dieser dunklen Zeit Noth thut und von der unser Papst ein so leuchtendes Vorbild ist“ (S. 7). „Dieser Glaube, diese Liebe, welche in der römischen Kirche, wie im Herzen der Christenheit, gesammelt waren und ausströmten in den mächtigsten Impulsen durch die gesammte Welt, wie St. Paulus sagt, hatten ihren sichtbaren lebendigen Mittelpunkt und Quell in dem römischen Bischof, dem Papste der Kirche“ (S. 12).

In der „beinahe plötzlichen Übertragung des päpstlichen Sitzes aus den Finsternissen der Katakomben in einen blendenden Glanz der Ehren“ erblickt der Redner mit Recht eine entscheidende Probe, welche nach natürlichem Ermessen der Lebenskraft und dem ganzen Geiste des Papstthums so gefährdend nahe trat, wie das weiche Capua den Soldaten Hannibals. „Gott aber hat dem Papstthume, wie wir ja aus dem Evangelium wissen, etwas von der Constitution und Beharrlichkeit eines Felsens, eines Granits gegeben, der sich nicht wandelt, mag es auf ihn stürmen, wettern, oder mag die günstige Sonne warme Strahlen auf ihn ausgießen“ (S. 19). „Die Fluthen der Völkerwanderung wälzen sich zu den Grenzen des einst so gefürchteten römischen Weltreiches, brechen seine Schutzwehren, gießen sich über seine Länder, reißen alle morsch und mürbe gewordenen Stützen ein, spielen und scherzen mit den hohlen, leicht gewordenen Kaiserkronen, überdecken endlich, wie die Wasser der Sündfluth, ellenhoch die alte Menschengesellschaft, die Schätze einer tausendjährigen Bildung, alle Ordnungen des privaten und öffentlichen Lebens. Nur Ein Haupt ragt heraus aus den Alles bedeckenden Völkerfluthen: es ist der Papst, das geweihte Haupt der heiligen Kirche ... Was wäre in jener Zeit aus Europa geworden ohne den Papst, ohne das kirchliche Haupt? In diesem Haupte entsprangen jene erleuchteten und mächtigen Gedanken und Entwürfe, in dieses Chaos Licht und Klarheit zu bringen, es zu formen, zu regeln und aus demselben ein neues schönes Volk zu bilden. In diesen Gedanken und Entwürfen schwebte der Geist Gottes über den Wassern. Das Papstthum fand, als Alles rathlos war und auseinander fiel, in seinem Innern die Pflicht, diese ungeheure Aufgabe zu lösen und die Kraft der Lösung. Es fand in sich die Pflicht und die Kraft, der Missionär dieser Völker zu sein, sie Christo zuzuführen, der das Licht zur Erleuchtung der Heiden ist, und diese Barbaren zu einer großen Gottesfamilie zu vereinigen. Jahrhunderte hindurch erinnerte es sich immer von Neuem dieser seiner Pflicht gegen die Menschheit; durch Jahrhunderte schöpfte es die Kraft dazu aus seinen unversieglichen Quellen, bis das Riesenwerk, die Bekehrung jener

Völker, vollbracht war. Und als das Werk an den Völkern jener Wanderzüge vollbracht war, waren auch schon die Gesichtskreise über die Erde hin erweitert und es rief die gleiche Pflicht, auf andern, ferneren Arbeitsfeldern die gleiche Kraft zu bewähren. Denn der Katholicismus soll die Erde erfüllen, und das Papstthum ist der lebendige Mittelpunkt des Katholicismus, der Sammelpunkt seiner Pflichten und seiner Kräfte. Darum gibt Gott, welcher will, daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen, namentlich durch den apostolischen Stuhl den Missionen unter den Heiden ihren Ursprung, ihre geregelte Fortbewegung, ihre segensreichen Erfolge."

Der Ausführung dieses großartigen Bildes ist die zweite Conferenz gewidmet. Als Musterbild der Epoche wird Gregor der Große hervorgehoben, der, aus dem Blute einer altrömischen Familie entsprossen, in römischer Bildung und Art erzogen, mit bedeutenden weltlichen Ämtern betraut, dann aber, allen Ehren und Reichthümern der Welt entsagend, im rauhen Ordensgewand des hl. Benedict das kommende Weltalter mit dem untergehenden vereinigt und, zum höchsten Throne seiner Zeit erhoben, den Weltberuf des Primats und des von ihm gesandten Benedictinerordens an den Inselreichen Britanniens, an dem arianischen Spanien, in dem vom Schisma und Häresie zerrissenen Orient zur Verwirklichung bringt. „Durch den apostolischen Stuhl allein wurde Rom gerettet, Italien in seinem eigenthümlichen Leben bewahrt, England christlich gemacht. Römer! Italiener! Engländer! — an welche Dankesschuld erinnern diese Namen. . . . Von England kam Bonifacius nach Deutschland, um die sogen. heilige, götzendienerisch verehrte Eiche in den Urwäldern und den heidnischen Wahn in den Herzen der Bewohner zu entwurzeln. Aber damit ihm sein Werk gelinge, kniet der Missionär in Rom vor dem segnenden Papste nieder. Aus päpstlicher Hand empfängt er seinen Hirtenstab als Erzbischof, ja selbst seinen Ehrennamen Bonifacius" (S. 28). Gesandt von dem Primas in Rom, folgen ihm Corbinian und Kilian, Ansgar und Willibrord, die Franciscaner- und Dominicaner-Missionäre des Mittelalters, Franz Xaver und die großen Heidenapostel der Neuzeit.

Die dritte Conferenz versetzt uns an das Grab des exilirten Papstes Gregor VII. zu Salerno. „Der Mönch Hildebrand! Papst Gregor VII.! In der langen Reihenfolge der Päpste gibt es keinen Namen, der so gehaßt und verunglimpft, so verdunkelt und geschwärzt worden wäre, wie der Name Gregor VII. Gregor hat gegen sich eine große und mächtige Partei, die niemals ausstirbt und von diesem Namen stets auf's Neue gereizt wird. Alle, welche bewußt oder unbewußt keinen Vorrang der Ewigkeit über die Zeit, kein Hineingreifen einer höheren Welt in die zeitliche Ordnung, keine Herrschaft des Geistes über die Materie ertragen wollen, welche darum auch keine Kirche wollen, da die Kirche für die Menschheit die Ewigkeit und die Seele vertritt, alle abergläubischen, götzendienerischen Verehrer des Staates, alle Höflinge, Schmeichler der Fürstenmacht im weltlichen Stande, sowie alle schleppetragenden Hof-, Burg- und Schloßtheologen sind wider Gregor VII.

Alle, welche ernstlich den Geist über die Materie setzen und eine höhere göttliche Ordnung über die weltliche mit Consequenz anerkennen, sind für Gregor. Das ist, abgesehen von Nebenfragen, der wesentliche Stand der Parteien. Sie scheiden sich nicht in Geistliche und Laien, ja nicht einmal in Katholiken und Protestanten. Nein, auch nichtkatholische Gelehrte haben in gründlichen und berühmten Schriften das Andenken des großen Papstes gerettet und mit Begeisterung gefeiert . . . Die Kirche hat diese spätere Ehrenrettung nicht abgewartet. Sie hat dem Papst den schönsten Kranz, den sie dem Hingegangenen reichen kann, auf sein Grab gelegt. Sie hat ihn heilig gesprochen und so ihn aus dem Exil auf ihre Altäre gerufen und ihm den Ruhm bei den christlichen Völkern, die einzige Popularität, verliehen, welche nur die Heiligen der Kirche besitzen." Papst Gregor VII. ist ein Heiliger! — „Die damals weit fortgeschrittene, gefährliche, beinahe tödtlich gewordene Umstrickung der freien Kirche des Sohnes Gottes durch die sich nur christlich nennende Weltmacht, — die kirchlichen Grundsätze dem gegenüber, die Grundsätze nicht in Worten allein, nein, in die Züge eines persönlichen Lebens wie in Erz gemeißelt, in einem höchst consequenten heldenmäßigen Handeln gleichsam athmend und lebend, wie mit Fleisch und Blut bekleidet, — der große wunderbare Kampf dieser ewigen Grundsätze, nur mit geistigen Mitteln geführt wider eine Welt von materieller Macht und von vollendeten rohen Thatsachen und Begierden — all' das ist umfaßt in dem Leben eines einzigen Mannes. Diese großen rettenden Grundsätze der Kirche und diese geheiligten unbeugsamen Kämpfe heißen mit einem concreten Wort: Gregor VII." (S. 34, 35.)

Mit derselben Meisterschaft, welche sich in dieser gedrängten Darlegung des Standpunktes bekundet, wird uns nun der Kampf des Papstes mit dem feudalen Staate nach seinen Hauptmomenten vorgeführt — das neue Ziel und die gottgeheiligte Ordnung, welche Europa durch das Christenthum erhalten, die riesige Gefahr, welche in der Mischung und Verwechslung der beiden Gewalten, der geistlichen und weltlichen, an diese christliche Ordnung herantrat, die Verkörperung, welche diese Gefahr im Investiturstreite erlangte, die Rettung, welche sich zunächst im Papstthume und im Ordensleben der Kirche vorbereitete, das Programm des Papstthums in dem großen welthistorischen Kampfe, der Zusammenstoß der beiden Gewalten, der sittliche Triumph der Kirche in ihrer materiellen, anscheinenden Niederlage, die folgenschwere Bedeutung der kirchlichen Freiheit für die Sache der bürgerlichen Freiheit. Treffend sagt der Redner in Bezug auf dieses letztere Moment: „Die religiöse Freiheit wurde Anfang und Quelle aller Freiheiten. Jeder Herrscher im christlichen Abendlande konnte kein vollendeter Despot mehr werden. Er mußte eine Sphäre respectiren in ihrem freien Leben und Walten. Er mußte eine große Selbstständigkeit neben sich dulden. Das bahnte den Weg für andere Freiheiten. Ein Fürst, der daran gewöhnt ist oder darüber mit sich einig ist, die Selbstständigkeit und die freie Action der Kirche zu ertragen, der wird auch in der Stimmung sein, bürgerliche Freiheit zu ertragen. Wer despotischen Sinnes alle bürgerlichen Freiheiten vernichtet,

der wird nicht die kirchliche als Anomalie bestehen lassen, den treibt die Logik der Thatsachen wider die Kirche, um welche Gregor VII. die eherne Mauer aufgerichtet hat" (S. 46). Sehr treffend auch ist am Schlusse des ergreifenden Lebensbildes die Fabel von Canossa behandelt — ihre tendenziöse Ausschmückung auf die nüchterne Wahrheit zurückgeführt, ihrer kläglichen Verwerthung im Dienste eines falschen Patriotismus durch feine Ironie der Stachel abgebrochen. „Aber drei Tage und drei Nächte stand der Kaiser unter freiem Himmel! Ja, sagt der Roman, die Geschichte Nein. Was hat er denn in der Nacht gethan? Höchst wahrscheinlich — geschlafen. Wir können ihn wenigstens verfolgen bis an sein Lager. Und ich wünschte allen meinen Zuhörern einen so gesunden Schlaf, wie dieser nervenstarke Recke des Mittelalters ihn ohne Zweifel genossen . . . Aber der deutsche Patriotismus — muß er sich nicht empören? Nun, die Entrüstung kam mir, wo ich sie fand, nur vor, wie eine offizielle. Wenn der Prophet Nathan den König David zurechtweisen durfte, wenn der hl. Ambrosius dem Kaiser Theodosius an den Thoren der Kirche unter Vorhaltung seiner Blutschuld den Weg vertreten konnte, wenn in andern Ländern andere Fürsten ihre ernsten Mahner finden durften, — nun so wird Deutschland doch kein Privilegium in Anspruch nehmen können, wenn es sich um eine so flagrante Verletzung aller Ordnung und alles Rechtes handelt. Gerade Heinrich IV. repräsentirt die rohe, unbändige Gewalt am allermeisten, die größte Feindschaft wider die kirchliche Freiheit" (S. 49). Nicht in der Scene von Canossa erblickt der Redner übrigens den Sieg des Papstthums, sondern in dem Ende der beiden welthistorischen Kämpfer. „Heinrich im Exil der Kirche, im Kirchenbann, Gregor im Exil der Welt." „Bleibe im Exil, großer Papst," so ruft er diesen an, „und lehre uns aus deinem Exile die Ungerechtigkeit hassen, und darum von ihr tödtlich gehaßt werden, die Gerechtigkeit lieben und dabei im Stiche gelassen werden, in's Exil wandern und darin sterben! . . . Bleibe im Exile und lehre uns, daß Gewalt nicht eine bleibende Autorität hat, daß von der Geschichte Mancher geistig geächtet in's Exil wandert, wenn auch seine Gebeine unter einem Thurme von Marmor in der Heimath ruhen, und daß Mancher hingegen geistig aus dem Exil zurückgerufen wird. So bist du zurückgerufen. Du bist geistig nicht im Exile, so lange es Herzen gibt, welche Seelenadel und hohen Charakter ehren, und so lange es eine Ewigkeit gibt, wo Gott den Streiter für die Gerechtigkeit mit seiner Krone erwartet!" (S. 50.)

Die herrliche Frucht dieses Kampfes, „das Papstthum im höchsten mittelalterlichen Glanze", ist der Gegenstand der vierten Conferenz. Als charakteristischer Repräsentant der Periode ist Innocenz III. gewählt. Das gewaltige Denkmal, das Hurter noch als Protestant diesem Papste gesetzt, ist auf die leuchtendsten Perlen zurückgeführt, welche als lichte Krone das Haupt des großen Innocenz umkränzen. Der Kanzelredner gibt dem „Geständnisse" des Protestanten die Würde und Weihe des Predigtwortes. Denn wie Dr. Eberhard in diesem Vortrag gar schön sagt: „Der Prediger ist mehr als ein Redner. Der Redner spricht seine Meinung. Der Prediger muß das ihm

aufgetragene Wort Gottes verkündigen, und zwar in Kraft einer göttlichen Sendung: ‚Gehet hin und lehret!‘ das ist die göttliche Sendung. ‚Lehret sie Alles halten, was ich euch gesagt habe‘, das ist das aufgetragene Wort. Göttliches Wort und göttliche Sendung gingen seit jenen Tagen in der Kirche von Hand zu Hand.“ Dieser Auffassung entsprechend lenkt uns denn auch das lebensvolle Geschichtsbild hauptsächlich auf solche Züge, welche das innerste und tiefste Interesse des Reiches Gottes berühren, auf den ruhigen und wahrhaft glücklichen Besitz des Kirchenstaates, auf den großartigen und segensvollen Aufschwung des Ordenslebens, besonders in den beiden Orden des hl. Franciscus und Dominicus, auf die Erhöhung und Vervielfältigung der Predigten und des christlichen Unterrichts, auf das durch Predigt und Andacht erfrischte Leben des Glaubens und der Liebe jener Zeit, endlich auf die mächtige Offenbarung dieser gesteigerten kirchlichen Lebensthätigkeit im vierten Lateranconcil. „Innocenz hatte noch in der ersten Zeit im Gesichte eben diese Laterankirche wanken sehen, und er hatte zwei Männer gesehen, die sich unter sie stellten, um sie zu stützen. O, wie war sie nun gestützt! Die Häupter der Kirche kamen von allen Seiten, aus allen Weltgegenden, auch aus dem Morgenlande, aus den berühmten apostolischen Sitzen der Kirche, die nun unter dem Joch der Saracenen seufzen; auch ein ehrwürdiger Patriarch der syrischen Christen war zugegen. Auch alle Reiche der Christenheit waren vertreten, Könige und Fürsten. Zweitausend zweihundert und dreiundachtzig Personen waren zur Theilnahme berechtigt. Da sah man das Gepräge der Allgemeinheit. Das war eine „heilige Allianz“ der christlichen Nationen im Mittelalter. Es war die große Nation, die Europa heißt, deren Gewissen und Seele im Papste, deren Arm und Schwert vertreten war im deutschen Kaiser mit dem deutschen Volke, das damals einen weitaus feurigeren, religiöseren Volkscharakter hatte, als heute. Das war die Zeit, da der apostolische Stuhl auf dem Gipfel des Ansehens vor der Welt dastand in der Sonne seines Glanzes. Urtheilet, ob er nicht auf der Höhe seines Berufes war; urtheilet, ob die Zeit, wo mehr als jemals die Christenheit den apostolischen Stuhl verehrte, nicht alle späteren Zeiten herausfordern könnte, ob es für sie bedenklich wäre, mit ihnen sich zu vergleichen. Wann wird die Welt im Großen wieder eines solchen Friedens, einer solchen Vereinigung theilhaft werden können?“ (S. 67.)

Aus den mannigfaltigen Gestalten der neueren Päpste wählte Dr. Eberhard in seiner fünften Conferenz den heiligen Papst Pius V. aus, um an ihm die Doppelaufgabe darzustellen, welche dem Papstthume in der Neuzeit zufiel, oder in welche vielmehr dieselbe ursprüngliche Sendung durch die Ungunst der Zeiten getheilt wurde. Diese Doppelaufgabe war: 1. Erhaltung dessen, was der Kirche bis dahin aus den Stürmen und dem weit vollzogenen Abfall treu geblieben war, und 2. Reinigung und Läuterung des Erhaltenen. Obwohl seiner schiedsrichterlichen Obergewalt über die Völker Europa's beraubt, hält das Papstthum fest an seinem hohen, heiligen Berufe, es erhebt laut und unerschrocken an allen europäischen Höfen sein Mahnwort für die Interessen der Wahrheit und des Rechts, bricht durch die vereinten Waffen

des Gebets und christlicher Tapferkeit die Macht des Mohammedanismus, und rettet die christliche Wissenschaft und Kunst vor jener Barbarei, womit der Protestantismus sie bedrohte [1]. Aber es erhielt nicht nur, es läuterte und reinigte auch das Erhaltene. Während der Protestantismus durch die Unheiligkeit seiner eigenen Stifter an sich irre ward, vollzog ein Heiliger, an die Spitze der Kirche gestellt, die von Aufwieglern heuchlerisch verlangte, von der Kirche selbst so aufrichtig und heiß ersehnte „Reformation an Haupt und Gliedern", erneuerte die kirchliche Wissenschaft, läuterte die Kunst von den Schlacken eines falschen Humanismus, reinigte das Volksleben durch Neubelebung des christlichen Unterrichts. In diesem Zeitbilde ist wohl der Rahmen etwas zu enge gezogen; doch das war unvermeidlich bei der gewaltigen Fülle des Stoffes, der weit mehr Raum und Zeit erheischte, um den großartigen Geschichtsbildern des Alterthums und Mittelalters entsprechend behandelt zu werden. Auch in seiner fragmentarischen Kürze ist der Cyclus übrigens eine herrliche Apologie des Papstthums.

Der mannhafte, apostolische Geist, in welchem dieselbe gehalten ist, malt sich wohl am treffendsten in der vierten Conferenz, in welcher der Prediger sich unerschrockenen Muthes der ganzen liberalen Presse entgegenstellt, um die geschichtliche und dogmatische Bedeutung des Kirchenstaates zu verfechten. Nachdem er an Napoleons Wort erinnert: „Die Jahrhunderte haben es gemacht und sie haben es gut gemacht," ruft er dem triumphirenden Zeitgeist entgegen: „Ich empfinde in mir nicht das geringste Bedürfniß, vor rohen Thatsachen darum nur, weil sie vollzogen sind, das Knie zu beugen. Ich ziehe den aufgeregten Augenblick nicht den Jahrhunderten vor. Und mit dem Strom sogenannter öffentlicher Meinung zu schwimmen, dazu ist augenblicklich dieser Strom mir zu trübe und zu schlammig. Ich meinerseits denke von einem neulich gegebenen Rathe, der es für die Summe aller Weisheit erklärt, sich freundlich zu den rohen Thatsachen zu stellen, was man sonst nennt ‚mit den Wölfen heulen', keinen Gebrauch zu machen. Ich halte es für Charakterlosigkeit, immer mit dem Strom zu schwimmen, selbst wenn man ihn nicht aufhalten kann. Gerade im Gegentheil! Wenn ich zu anderer Zeit über das Pontificat Innocenz' III. und über die glänzendste mittelalterliche Zeit der Kirche zu reden hätte, so würde ich wahrscheinlich den Kirchenstaat nur vorübergehend erwähnen. Heute aber glaube ich mich gerechtfertigt, wenn ich

---

[1] „Wenn wir all' die Ruinen, die großen Trümmer, die kleinen Bruchstücke der zerstörten Kirchen sammt den Geräthen und mannigfaltigen kirchlichen Sachen nur aus unserer Gegend vor unsern Augen versammelt und auf einander gethürmt hätten, es würde ein Berg dastehen, der den Knopf unserer höchsten Thürme überragte. Wenn das Inventar nur geschrieben werden sollte von all' den kirchlichen Kunstschätzen jeder Art, die seit Pius V. bis zu Pius IX. muthwillig und barbarisch, ohne Kenntniß und oft mit wahnsinniger Wuth, in den großen lärmenden Revolutionen und in der stillen Auflehnung der Geister gegen das Alte zerschlagen, zerschmolzen, zerbrochen, zerstückelt, zertrümmert worden sind, man könnte beinahe auch sagen, die Welt würde die Schrift nicht fassen" (S. 86).

wegen der Lage der Dinge nicht so schnell vorübergehe. Die Zukunft dieser weltlichen Herrschaft des apostolischen Stuhles steht schließlich nicht bei den großen Propheten der Kammern und Zeitungen, sondern ruht zugleich mit der Zukunft und allen kaiserlichen und königlichen Kronen in Gottes Hand. Die Vergangenheit aber, die ‚Jahrhunderte, die es gut gemacht haben‘, den Kirchenstaat zu bilden, Gottes Fügungen in diesen Jahrhunderten sollen stets ihre Anerkennung finden. Und wenn man gar grundsätzlich die Bildung und die Fortdauer des Kirchenstaates tadelt und verwirft, so greift man damit offenbar das Lehramt der katholischen Kirche selbst an und beschuldigt die Kirche, daß sie Jahrhunderte lang in den Grundsätzen sich geirrt habe. Wer das thun will, soll aber auch wissen, was er thut!“ (S. 53, 55.)

Weit entfernt, in der Geschichte Gegensätze oder unlösliche Schwierigkeiten zu den Grundsätzen der Kirche zu entdecken, findet so Dr. Eberhard gerade in der providentiellen Entwicklung des Papstthums die glänzendste Rechtfertigung seiner Principien, die historische Begründung seines unbeugsamen Non possumus. Gestärkt von diesem erhabenen Bilde, das riesengroß und strahlend über die vorüberziehenden Staubwirbel von Honorius-Fragen und Liberius-Zänkereien emporragt, blickt er freudig in die Zukunft: „Die neuere Zeit hat schon in ihren Anfängen ein großes Feuer entzündet; — es geht hin und her, bricht bald hier, bald dort bei verschiedenen Anlässen aus. Es hat schon Vieles zerstört und in Asche gelegt. Aber es gibt eine Institution, die wird in diesem Feuer nicht verbrennen; und wenn alle Denkmale der Gegend in Ruinen liegen, und wir längst zu Asche geworden sind, werden die Menschen der fernen Zukunft durch die Ruinen über unsere eingesunkenen Gräber gehen und diese Institution, das Papstthum, aufsuchen und sich um dasselbe sammeln“ (S. 85).

Leute, die viel über die „Pflichten der Regierungen beim nächsten Conclave“ studiren, thäten gut, diese „Kanzelvorträge“ gründlich zu beherzigen. Denn napoleonische Kirchengesetze und josephinisches Kirchenrecht wandern jeweilen nach kurzen Herrschaftsperioden ruhmlos in die Trödlerbude. Der Geist des hl. Basilius aber stirbt nicht, weder im katholischen Episcopat, noch in seinem Primate!

A. Baumgartner S. J.

Miscellen.

Inhalt der von Jesuiten herausgegebenen Zeitschriften. (Vgl. S. 233.)

La Civiltà cattolica. Heft 643: Allocuzione tenuta dal S. P. Pio IX il 12. Marzo 1877. — La Riforma ecclesiastica. — Dimostrazione della esistenza di Dio dal sesto periodo cosmico. (Fortsetzung.) — Le Gemelle africane. (Fortsetzung.)

Heft 644: La Circolare del Ministro Mancini contro l'allocuzione del S. P. Pio IX. — La storia della città di Roma nel medio evo di F. Gregorovius. — Della conoscenza sensitiva. XXXI. XXXII. — Le Gemelle africane. (Fortsetzung.) — Archäologische Notizen.

Heft 645: Il Giubbileo episcopale del Papa Pio IX. — Dimostrazione della esistenza di Dio etc. (Fortsetzung.) — Stegni dell' „Opinione" per le manifestazioni de' Cattolici francesi. — Esame critico della storia del conflitto fra la religione e la scienza di G. Drapper. (Fortsetzung.)

Heft 646: La nuova guerra d'Oriente. — La storia della città di Roma di F. Gregorovius. (Fortsetzung.) — Della conoscenza sensitiva. XXXIII. XXXIV. — Le Gemelle africane. (Fortsetzung.)

Ausserdem in jeder Nummer Recensionen, Freimaurerisches, kirchliche und politische Nachrichten.

Études religieuses etc. Mars. Conciles et Synodes. Suite. (P. G. Desjardins.) — Christophe de Beaumont. Suite. (P. É. Régnault.) — Éléonore de Roye et Marie des Ursins. (P. O. B.) — Montalembert et ses écrits posthumes. (P. E. Marquigny.) — Histoire des persécutions de l'Église. (P. H. Colombier.) — Les générations spontanées. (P. T. Pepin.) — Bibliographie. — Chronique.

Avril. La Genèse avant Moyse. (P. J. Brucker.) — L'infaillibilité de l'Église et l'influence de Bossuet dans le maintien de la Paix dite de Clément IX. (Conclusion. P. F. Gazeau.) — Rome et Demétrius, d'après des documents nouveaux. (P. P. Pierling.) — Le Brahmo-Somajisme dans l'Inde. (P. L. Saint-Cyr.) — Les idées des académiciens sur la réforme de l'enseignement secondaire. (P. P. Brucker.) — Varia. — Bibliographie. — Chronique.

Mai. Les gloires épiscopales du S. Père. (P. Marquigny.) — Vingt-cinq ans d'épiscopat. (P. Longhaye.) — Un duel darwiniste. (P. Becker.) — Rome et Demétrius. Suite. (P. P. Pierling.) — Mémoires du P. Secchi sur quelques travaux antiques. (P. T. Pepin.) — Collectio Lacensis. (P. W. K.) — Varia. — Bibliographie. — Chronique.

The Month etc. April. The posthumous volumes of the „Monks of the West". (Rev. Coleridge.) — Highways and Byways. V. Still among the Dolomites. (H. Bedford Esq.) — The Notary's Daughter. (Fortsetzung. Lady G. Fullerton.) — The Greek Revolution. IV. Its triumph through foreign intervention. (Rev. Macleod.) — „Nigra sed formosa". (Lord Arundell of Wardour.) — Historical Geography in the 17. Century. I. — Professor M. Muller on English Spelling. (Rev. J. Gerard.)

May. The Theory of a comparative Theology. (Rev. Rickaby.) — Highways and Byways. VI. The Stelvio Pass. (H. Bedford Esq.) — The ancient Irish Church and Irish Churchmen. (F. Hugh O'Donell M. A.) — Flemish Institutions and Flemish Art. (H. Bellingham.) — The Notary's Daughter. (Fortsetzung. Lady G. Fullerton.) — On a late declaration of the High Church Party.

Recensionen und Bemerkungen über Tagesereignisse in jeder Nummer.

Zeitschrift für katholische Theologie. I. 2. Selbstzeichnung der thomistischen Gnadenlehre. (P. Limbourg.) — Die Genesis des modernen kirchenfeindlichen Zeitgeistes. (Msgr. Jäger.) — Die Aufgabe der katholischen Wissenschaft in ihrem Verhältnisse zur protestantischen Theologie. (P. Wieser.) — Recensionen, Bemerkungen und Nachrichten.

Die Katholischen Missionen. Unter Mitwirkung einiger Priester der Gesellschaft Jesu herausgegeben von F. J. Hutter. April. Die katholische Kirche auf Neu-Seeland. (Fortsetzung.) — Senegambien. (Fortsetzung.) — Bombay und seine Umgegend. — Nachrichten aus China, Ostindien und den Vereinigten Staaten Nordamerika's. — Miscellen. — Beilage für die Jugend. II. In Nubien. — 11 Illustrationen.

Mai. Ausflüge im Libanon. — Aus dem hohen Norden Amerika's. — Senegambien. (Fortsetzung.) — Nachrichten aus Japan, Tibet, Ostindien und Madagaskar. — Miscellen. — 11 Illustrationen.

Juni. Ausflüge im Libanon. (Fortsetzung.) — Senegambien. (Fortsetzung.) — Nachrichten von den Sandwich- und den Samoa-Inseln, aus Annam, China und den Vereinigten Staaten Nordamerika's. — Beilage für die Jugend. III. In Nubien. (Fortsetzung.) — 13 Illustrationen.



